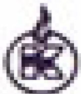
postmodern düşünceler



Yard. Doç. Dr. İbrahim Özdemir

KAYNAK YAYINLARI©

Postmodern Düşünceler

Yayın Numarası: 60 ISBN: 975-7388-73-4
ADRES: Altunizade mah. Kısıklı cad. Kuşbakışı sok. No: 4 81190
Tel: 0216 474 01 96 Fax: 0216 474 01 55 Üsküdar/İstanbul
www.isikyayinlari.com
BASKI: ÇAĞLAYAN A.Ş.
Sarnıç Yolu No: 7 35410 Gaziemir/İzmir Tel: 0232 252 20 97/98

Yard. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR

POSTMODERN DÜŞÜNCELER

(MAKALELER–2)

İSTANBUL-2002

Yard. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR

1960 yılında İslahiye'de doğdu. Lisansını *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde* tamamladı (1985). 1987-1992 yıllarında Başbakanlık Devlet Arşivlerinde uzman olarak çalıştı. 1992 yılında İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. Yüksek Lisansını ODTÜ, Felsefe Bölümünde *Some Aspects of Ibn Miskawayh's Moral Philosophy* konulu teziyle 1989'de, doktorasını ise yine ODTÜ'de *The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature* konulu teziyle 1996 yılında tamamladı.

Yazar özellikle Çevre Felsefesi ve İslâm'ın Çevre Anlayışı konularında olmak üzere yerli ve yabancı birçok bilimsel konferansa katıldı. Hartford İlahiyat Fakültesine (ABD) misafir öğretim üyesi olarak davet edildi ve kendi konusunda 6 ay müddetle dersler verdi. (2000)

Halen *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde* öğretim üyesi olarak görevine devam eden yazarın bazı yayınları şunlardır:

The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature, Çevre Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997.

Çevre ve Din, Çevre Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997.

Çevre Sorunları ve İslâm, DİB Yay, Ankara, 1995. (Münir Yükselmiş'le beraber). 2. Baskı, Şubat 1998.

Mevlâna Celaleddin-i Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi: Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş, Reza Arasteh. (Bekir Demirkol ile birlikte), Kitabiyat, Ankara, 2000. (çeviri)

Yalnız Gezegen, KAYNAK Yayınları, İstanbul, 2001.

E-mail: ozdemir@divinity.ankara.edu.tr

İÇİNDEKİLER

Önsöz

POSTMODERN DÜŞÜNCELER son yıllarda çeşitli vesilelerle hazırlanmış yazılardan oluşuyor. Bu yazılar felsefe, bilim, bilim felsefesi, din, birey, toplum, demokrasi vb. konuları ele alıyor. En önemli yanı ise bu konuları farklı açılardan ele almaya çalışması.

Yazıların bir kısmı daha önce çeşitli dergilerde yayımlandı. Yazılar farklı bağlamlarda yazıldığından, birbirinden bağımsızdırlar. Okuyucu istediği yazıdan başlayabilir. Yazılarda tekrarların meydana gelmesi bir kusur olarak görülebilir. Bu da kitabın farklı zeminlerde ve bağlamlarda yazılmış yazılardan meydana gelmesinden kaynaklanıyor. Ayrıca bazı tercümelerimizi de buraya aldık. Özellikle hocalarım Ernest Wolf-Gazo'nun "Din Bağlamında Newton'un Bilim Anlayışı" ve "Batıda ve İslamda Allah anlayışına Felsefi Bir Yaklaşım" adlı yazıları ile yine Alparslan Açıkgenç'in "Kur'ân Bağlamında Bir Felsefe Kavramı" isimli yazısı gerçekten önemli.

Bu yazıların kitap olarak huzurunuza gelmesinde emeği geçen *KAYNAK Yayınlarına* teşekkür etmeyi edası gereken bir görev olarak görüyorum.

İbrahim Özdemir

Postmodern Bağlamda Bilim-Din İlişkisi [*]

Ne bilim belli bir bilim felsefesinin tekelindedir, ne de insan ve doğa ve de uçsuz bucaksız evren, anlaşılması için bilimin tekelinde olmak zorundadır! Yaşananın anlaşılıp açıklanması için (adına bilimsel diyelim, demeyelim) sayısız yollar vardır. İyi ki de vardır, bu, insanın önüne açılmış ne büyük bir olanaktır. Ahmet İNAM [1]

I. Giriş

"Postmodern durum" olarak tanımlanan günümüzde, bilimin içinde bulunduğu durumu yukarıdaki alıntı çok güzel özetliyor. Bu kısa ve anlamlı ifadeler, hakim modern pozitivist bilim anlayışının temel varsayımını eleştirdiği gibi, aynı zamanda bilimsel yöntem dışındaki hakikati ve gerçekliği tanıma ve keşfetmenin bütün yollarını/yöntemlerini de selâmlıyor. Bilindiği gibi, modern zamanlardaki hakim bilim anlayışı belli bir "felsefe" geleneğinin, yani pozitivist felsefenin tekelindeydi. Pozitivizmin dışında kalan her şey, din de dahil, bilim dışıydı, bilimsel değildi, saçmaydı ve değersizdi. En azından sübjektif damgasıyla damgalanıp, ileri süren kişiyle sınırlı tutuluyordu. Sonuç olarak, bilimsel bilginin dışındaki tüm yöntemler ve gerçeklikle ilgili açıklama ve iddiaların bilimsel değeri yoktu. İçinde yaşadığımız kâinatın anlaşılıp yorumlanması için çok yol yoktu. Tek yol vardı ve bu da esas

---

*) *Köprü*, No: 53, Kış 1996.

1 Ahmet İnam, "Bu Kitap İçin Bir Söz", *Bilim Dedikleri*, Alain Chalmers, çev: H. Arslan, Vadi Yayınları, 1990, Ankara, s. 9.

olarak deney ve gözleme dayanan, objektif olduğunu iddia eden "bilimsel yöntemdi"

Ancak içinde bulunduğumuz ve ne olduğunu da tam olarak tanımlayamadığımız *postmodern durumda* bütün bunlar değişmeye başladı. Bilim -bunun pozitif bilim anlayışı olarak okunması gerekir- sarsılmaz tahtından indirildi. Yirminci yüzyılda tahtlarından indirilen tüm totaliter, monist ve çoğulculuğa yer tanımayan iktidarlar gibi bilim de bu tekçi ve kendi dışındaki yöntemlere izin vermeyen tahtından indirildi. *Postmodern bağlamda sorgulanan, eleştirilen ve yeniden yorumlanan bilimin kendisinden ziyade pozitivist yorumuydu.* Bu nedenle bu bilim anlayışına olan eleştiri ve tavrı bizatihi bilime karşı bir tavır olarak değerlendirmemek ve bilim düşmanlığı olarak algılamamak gerekmektedir. Zira ısrarla vurgulanan bilimin tekçi ve monist yaklaşımının artık savunulamayacağıydı. Ahmet İnam'ın vurguladığı gibi:

> Bilimde de aynı araştırma nesnesine yönelmiş bir yığın model, farklı anlama ve kavrama yolları vardır. (örneğin fizikte) Hele sosyolojide, psikolojide kuramların, modellerin bolluğunu yaşıyoruz. Felsefeyi ise hiç sormayın. Bunlara bir de sanatın, folklorun, dinlerin, mitolojilerin anlama biçimlerini ekleyin; bu denli engin anlama ummanında, olanca genişliğiyle önümüze açılan mana ufkunda yaşamaya çabalayan insana, 'bilimsellik budur, farklı düşünürsen bilim düşmanı olursun' demek, hangi psikolojinin, hangi ideolojinin sonucudur? Nasıl bir inançtır ki o, yaşama sevincimizi, bilimi **gönlümüzce** yaşamayı (korkmayalım: Gönül, matematiğe, mantığa, ciddiyete, hele gözleme, deneye hiç de karşı değildir!) anlamayı önlüyor. Bizi ufuksuz, dar bir bilim anlayışıyla bırakıp, bilime at gözlüğüyle bakmaya

> zorluyor! Bu hakkı nereden buluyorlar? Akıl, mantık, gözlem, deney, önsezi (prediction) gibi kavramlarla geliştirdikleri bakış biçimi, bakış biçimlerinden biridir; her bakış gibi, eksik ve özürlüdür. Farklı bakışlarla zenginleştirilmesi, eleştirilmesi, değiştirilmesi, beslenmesi, belki de yıkılması gereklidir. Bilime olan tavrımızın değişmesi zorunluluğu var.[2]

Görüldüğü gibi içinde bulunduğumuz ve *postmodern durum* olarak tanımlanan zaman diliminde son üç asırdır hakim olan bütün değer ve kurumlar; bilim, felsefe, sanat, din, mitoloji, şiir, edebiyat, mimari vs. yeniden sorgulanmakta ve her şey âdeta yeniden anlamlandırılmakta, daha doğrusu yeniden keşfedilmeye çalışılmaktadır. Bu yeni durumun beraberinde getirdiği en büyük tehlike ise, çok aşırı bir rölativizmi, yani izafiyeti, ihtiva etmesidir. En büyük meziyeti ise, şimdiye kadar kendilerine kendilerini savunma hakkı bile tanınmayan bir çok disiplin ve alana hoş görü ile bakması ve onlarla diyaloğa girmesidir. İşte bu bağlamda bilim-din ilişkisi yeniden gündeme gelmiş modern insan -postmodern demeliydim- âdeta kendini ve dini yeniden

---

[2] Ahmet İnam, a.g.e., s. 9-10. İnam'ın pozitivist bilim anlayışına getirdiği bu eleştiri ilginç olduğu kadar önemlidir de. Kendisinin de içinde yetiştiği pozitivist geleneğe ülkemizde en ciddî eleştiriler İnam'dan gelmiştir. Hatta bu konuda öncülük ettiği bile öne sürülebilir. Gerek ODTÜ Felsefe bölümünde verdiği derslerinde, gerek çeşitli tebliğ ve yazılarında konuyu çeşitli boyutlarıyla gündeme getirmiş ve eleştirel bir ortamın doğmasına yol açmıştır. Bkz.: Ahmet İnam, "Bilimi Eleştirmek", *Felsefe Dünyası*, sayı: 5, Ekim 1992, s. 2-15; Ahmet İnam, "Yaşamaya Açılan Felsefe Penceresi," *Felsefe Dünyası*, sayı: 6, Aralık 1992, s. 11-23; Ahmet İnam, "Tek Boyutlu Bilim Anlayışına Karşı", *Teknoloji Benim Neyim Oluyor?* içinde, Alamuk Yayınları, Ankara, 1993, s.172-175. Ayrıca Pozitivist bilim anlayışının en önemli ve yıkıcı eleştirmenlerinden biri olarak kabul edilen Paul Feyerabend'in *Against Method* (*Yönteme Hayır*, Ara Yayıncılık, 1989, İstanbul) kitabı da İnam tarafından dilimize kazandırılmıştır. Bunu takiben Feyerabend'in diğer önemli kitapları da başka çevirmenler tarafından dilimize aktarılmış; ayrıca bilim ve bilim felsefesi tartışmalarıyla ilgili önemli sayılabilecek miktarda kitap yine dilimize çevrilmiştir. Burada ayrıca dikkat edilmesi gereken bir kavram da *gönül*'dür. Yazarın da altını çizdiği bu kavram, özellikle pozitivist bilim anlayışından gelen yazar için çok önemli olup, yazar münhasıran bu kavramla ilgili görüşlerini çeşitli yazılarında açıklamıştır. Bkz.: Ahmet İnam, "Teknoloji-Gönül Bağı", *Teknoloji Benim Neyim Oluyor?*, içinde, s. 9-46; "Aşk, Bilişim ve Teknoloji", a.g.e., içinde, s. 46-58.

keşfetmeye başlamıştır. Bunun bir sonucu olarak bütün dünyada dinî değerlerin yeniden yükselmeye başladığı gözlemlenmektedir. Harvard Üniversitesinden Samuel P. Huntington'un vurguladığı gibi: "Modern dünyada din, insanları motive eden ve harekete geçiren merkezi bir güçtür, belki de asıl merkezi güç" hâline gelmektedir.[3]

Dinin yeniden keşfedilmesi, dinin kâinat ve insanın kâinattaki yeriyle ilgili yorumu ve bakış açısının bir zenginlik olduğu kabul edilmektedir. Böylece bilim nasıl gerçekliği ve kâinatı anlamanın "bir yolu, bir dili" ise, din de aynı şekilde, diğer yollar gibi bir yol ve anlatım biçimi olarak görülmektedir. Hatta diğer bakış açılarını da kapsayan bir yönü olduğu bile ileri sürülmektedir. Böylece bilim ile din arasında bir çatışma olmadığı gibi, aslında böyle bir çatışmaya gerek de yoktur. Zira her ikisinin alanları ve kullandıkları dil ve yöntemler farklıdır. Bütün bunlar insanın postmodern denilen durumda ulaştığı yeni kanaatlerdir. Ancak bu kanaatler tüm modern kültür ve dünya görüşünün sorgulanmasını ve eleştirilmesini de beraberinde getirmiştir. Öyle ise postmodern denilen bu yeni söylemin veya postmodernizmin en büyük temsilcilerinden J. Lyotard'un "postmodern durum"[4] olarak adlandırdığı bu yeni dönemin temel özellikleri nelerdir?

Aslında bu soruyu cevaplamak hiç de kolay değildir. Zira postmodern denilen durum hâlâ oldukça yeni bir süreçtir ve ne olduğu da tam olarak ortaya konulamamaktadır. Ancak postmodernizmin ne olmadığından hareketle bazı tanımlamalar getirilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber, postmodernizm genellikle modernizmin sınırlılığını, sığlığını ve tekdüzeliğini eleştirerek ortaya çıktığından şu nitelikleri onu anlamamızı kolaylaştırabilir:

---

[3] Samual P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", (Medeniyetler Savaşı mı?) *Foreing Affairs*, Summer 1993. Adı geçen makalenin Türkçe tercümesi ve ilgili tartışmalar için Bkz.: *Medeniyetler Çatışması*, derleyen: Murat Yılmaz, Vadi yayınları, 1995, Ankara; Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa, Gazeteci ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000. Ayrıca bkz.: Giles Kepel, *Din Dünyayı Yeniden Keşfediyor: Tanrının İntikamı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

[4] Bkz.: J. Lyotard, *Posmodern Durum*, çev: A. Çiğdem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Ruhun diyalektiği, işçilerin kurtuluşu, sınıfsız toplum, insanlığın ilerlemesi, kalkınma, aydınlanma... gibi büyük öyküler (masallar)* içeren açıklama biçimlerine karşı çıkılması.

Homojen bir toplum ancak baskı yoluyla kurulabileceği için böyle bir toplum ideali taşıyan tüm yaklaşımlara karşı mücadele verilmelidir.

Hiç kimsenin elinde toplumun bütününde zaman ve mekandan bağımsız olarak, ne olup bittiğini kavrayacak ve aktaracak ne bir teori, ne de dil söz konusudur. Çünkü dil ile toplum iç içedir. Özne nesneden, kişi toplumdan soyutlanarak algılanamaz.

Tüm insanları kapsayacak metadil veya metaanlatılar yoktur.

Küçük anlatılar büyük anlatılara tercih edilmelidir; doğruluk/yanlışlık ayrımı yerine küçük/büyük anlatı ölçütüne göre değerlendirme yapılmalıdır.

Anlatıların cazibelerine kapılarak tarih felsefesi ve devlet politikası yapılması tehlikelidir. **

---

*) Burada vurgulanması gereken önemli bir vurgu da şu olmalıdır: Bugün dilimize daha çok anlatı olarak çevrilen İngilizce "narrative" kelimesinin anlamı daha doğru bir ifadeyle *masaldır*. Postmodernistler bu kelimeyi ısrarla kullanarak daha önceki modern söylem veya söylemlerin sadece birer masal olduğunu, bütün cazibesinin de anlatanların gücünden kaynaklandığını vurgulamak isterler. Ancak bunun yerine kullanılan anlatı kelimesi bu manayı tam olarak karşılamıyor diye düşünüyorum. Bu açıdan bakılınca modern zamanlarda ortaya atılan ilerleme, aydınlanma, tüm insanların kardeşliği, feminizm, marksizm vs. gibi tüm söylemler birer masal olarak nitelenmiştir. Bu masalların kendilerini merkeze alarak, diğer tüm söylem ve alternatif düşünce biçimlerini sınırlamaları, hatta yasaklamaları onları meşru olmamakla suçlamaları bu **masal** nitelemesiyle çok anlamlı bir şekilde eleştirilmektedir.

**) Burada özellikle materyalist tarih yorumu ve bunun sonucu oluşturulan Marksist yönetimlerin asrımızda neden olduğu zalim, totaliter rejimler ve insanlara dayatılan tüm dikta ve monist rejimler vurgulanmaktadır. Kendi dışlarında hiç bir alternatif kabul etmeyen ve kendilerini tek ve üstelik yegane rejim olarak takdim eden bu sistemler insanlığa çok pahalıya mal olmuştur. Yine aynı şekilde ülkemizdeki siyasî

İnsanlığın kurtuluşu için büyük anlatılar üretmek yerine yerel değerlerle sınırlı anlatılarla yerel ölçekli mücadeleler yapılmalıdır.

Evrensel değerleri yakalamak uğruna özgünlükler ve özgüllükleri yok etmemek için yerel değerler peşinde koşulmalı, insan ve toplumların benzeşen yönlerinden ziyade farklılaşan özellikleri bilime konu edilmelidir.

İnsanlara yol gösterecek tek bir soyut akıl kategorisi işlevsel değildir. Akıl da, deneyim de tek tek insanlarla anlam kazanır. Bu yüzden tümel akıl kategorisi arkasına saklanarak totaliter söylemler üretilmemelidir.

Empirisizm ve rasyonalizmin yaptığı gibi gerçekliğin bilgisi nihaî özlere ve temellere indirgenemez. Bu yüzden indirgemeciliğe, özcülüğe ve temelciliğe karşı direnmek gerekir. Doğrular ulaşılan değil, üretilen kategorilerdir. Bu nedenle hiçbir anlayış yahut yaklaşım bu kategorileri kendi tekeline alamaz.

Farklı bilgi yahut bilim önerileri, onlara sahip çıkan insanlar tarafından kendilerine yüklenen anlamlara göre değer kazanırlar. Bunun dışında ölçüt aramak beyhude bir çabadır.[5]

---

gelişmenin tekçi ve monist yapısı hatırlanmalı, kendi dışındaki bütün alternatifleri dışlayan ve hatta bazen "düşman" olarak tanımlayan bu zihniyetin temel referansları modernitenin tekçi anlayışıyla örtüşmektedir. Ancak bütün dünyada bu zihniyet ve düşünüş biçiminin değiştiği, değişmek zorunda kaldığı gibi, bizdeki bu durumun daha fazla devam etmesi mümkün görünmemektedir. Belki de yaşanmakta olan tıkanmanın temel neden/nedenleri burada aranmalıdır.

[5] Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 93-94. Postmodernizm ve ilgili tartışma ve literatür için bkz.: *Posmodernism versus Modernism*, derleyen: Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, 1992; Ömer Naci Soykan, "Postmodern

Bu kısa girişle vurgulamak istediğimiz nokta şudur: Modern zamanlarda pozitivist felsefe ve bilim anlayışının etkisiyle hakim olan bilim-din ayrımı geçerliliğini yitirmiştir. Daha doğrusu bilimin, pozitivistlerin pek sevdikleri tabiriyle "bilimsel bilginin" kendini hakikati aramanın tek geçerli yolu olduğuyla ilgili tezi büyük eleştirilere uğramış, bunun yerine daha insancıl ve tekçi olmayan yeni bilim anlayışları geliştirilmeye başlanmıştır. Bir çok bilimde baş gösteren "alternatif" anlayış ve arayışların temel esprisi de budur. Yine kaybolmaya başlayan bir çok medeniyet, gelenek ve kültürün tekrar canlanması ve kendini yeniden üretmeye başlaması da bu sürecin en belirgin özelliklerinden birisidir. Geleneğin yeniden keşfedilmesi ve insanın yorum gücünü ve hayatını zenginleştirmesinin bir kaynağı olarak görülmesi de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Bu açıklamalardan sonra bilim-din ilişkisinin tarihî gelişimine bakmak ve bazı tespitler yapmak yararlı olacaktır. Ayrıca bu tespit ve değerlendirmelerin postmodern bir bağlamda yapıldığı unutulmamalıdır.

Tartışmanın Neresindeyiz?", *Türkiye'de Felsefe Manzaraları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s.116-150; Ernst Wolf-Gazo, "Postmodernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi" çev: Şefik Deniz, *İslâmi Araştırmalar*, c. 6, no: 1, 1992, s. 1-16; Mustafa Armağan, "Postmodernlik ve Din Ya da İkinci Sekülarizasyon", *Yeni Dergi*, sayı:5-6, 1995, s.118-121; Ziyaüddin Serdar, "Total Recall: Postmodernist Düşüncede Yabancılar, 'ötekiler' ve Amnezi", çev: N. Öztürk, *Yeni Dergi*, s.121-134. (Bu makale postmodernizm ve modernizmle ilgili yayınlanan son kitaplardan dördünü ele alarak eleştirel bir bakışla değerlendirmektedir. Bu kitaplar: Richard Rorty, *Contengency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; David Harvey, *The Condintion of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford, 1989; John R. Gibbons (ed.), *Contemporory Politacal Culture: Politics in a Postmodern Age*, Sage Publications, London; Andrew Ross, *Universal Abondon? The Politics of Postmodernism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1989; Ziyaüddin Serdar, Terminatör-1: Modernite, Postmodernizm ve "öteki", çev: Naim Öztürk, *Yeni Dergi*, 7-8, 1995, s.103-117. (Bu deneme dört yeni kitabı inceleyerek modern ve postmodernizmle ilgili tartışmaları bir Müslüman entelektüelin gözüyle ele alıyor: Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* Cambridge, Polity Press, 1990; Leszek Kolakowsky, *Modernity and Endless Trial,* Chicago, IL, University of Chicago Press, 1990; Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man*, Landon, Hamish Hamilton, 1992; Norman Denzin, *Images of Postmodern Soceity*, London, Sage Publications, 1991.

II. Bilim-Din İlişkisinin Tarihsel Görünümü

Bilim-din ilişkisinin tarihi seyrine bakıldığında, modern zamanlarda hakim olan bilim-din ayrımının tüm zamanlar için geçerli olmadığı görülür. Bunu Kadim Yunan ve bundan önceki medeniyetlerde görmek mümkündür. Hatta bu kadim medeniyetlerde çoğunlukla bilim adamıyla din adamının aynı kişi olduğu, daha doğrusu örtüştüğü görülür.

İnsanoğlu varolduğundan beri etrafındaki âlemi tanımak istemiştir. Bu insanın fıtrî bir özelliği olup, hâlâ devam etmektedir. İnsanın kendini ve kendi dışındaki her şeyi, yani bütün âlemi anlama, tanıma serüveni hâlâ bütün canlılığıyla devam etmektedir. Bu süreçte insan, hem kendini, hem de kendi etrafındaki âlemi, içindeki canlı-cansız bütün mahlukatıyla, merak etmiş ve anlamaya çalışmıştır. İnsandaki bu fıtrî eğilimi felsefe tarihinde çok etkileyici ve veciz bir şekilde ifade edenlerden biri hiç şüphesiz Aydınlanma Felsefesinin öncülerinden Alman filozofu I. Kant'tır (1724-1804). Kant bu fitrî eğilimi şöyle tanımlıyor:

> Üzerinde düşündükçe iki şey, aklımı gittikçe yenilenen ve artan bir hayret ve takdirle doldurmaktadır: *Birincisi*, üzerimdeki yıldızlarla dolu muhteşem gök kubbe; ikincisi, bizzat kendi içimdeki ahlâkî vicdan (moral law)... Bunlardan birincisi, benim en yakın çevrem olan duyular dünyasında işgal ettiğim hemen kendi etrafımdan başlayıp dünya içinde dünyalar, sistem içinde sistemlerin sınırsız büyüklüğünde ve bütün bunların düzenli hareketlerinin sonsuz zamanlarında bulunduğum bağlamına, başlangıçlarından devamlarına kadar uzanmaktadır. *İkincisi* ise, benim görünmeyen benliğimden ve şahsiyetimden başlayıp gerçek bir sonsuzluğa sahip: ancak, sadece tecrübe sınırları içerisinde bilinebilen bir dünya içerisindeki beni sergilemektedir. Yine

> bunlardan... birincisi, hayvanî bir varlık olarak benim önemimi âdeta ortadan kaldırmakta, ve bu yön itibariyle bu gezegenden aldığı maddeyi yine ona iade etmektedir... Ancak bunun aksine ikincisi ise, ahlâkî vicdanın, bütün hayvanî varlık düzeyinden ve hatta bütün duyusal yaşantıdan bağımsız olarak ortaya koyduğu bir hayatın sergilediği şahsiyetimin sahip olduğu fikri yön itibariyle benim önemimi sonsuz bir şekilde artırmaktadır.[6]

Ancak insanın hem kendisini, hem de kendi dışındaki âlemi anlama şekli ve düzeyinin her insan veya insan topluluğu için çok farklı olduğu/olacağı açıktır. Burada önemli olan daha önceleri sadece günlük hayatını sürdürmede muhtaç olduğu şeyleri temin için çevresini tanımaya ve ondan yararlanmaya başlayan insan, daha sonraları çok sofistike yöntemler geliştirmiştir. Fakat burada daha önemli olan nokta insanın, sadece günlük hayatını sürdürmek için muhtaç olduğu şeyleri temin etmekle kendini sınırlamamasıdır. Başka bir ifadeyle, insanın, ayrıca ve özellikle, hem etrafındaki âlemi ve hem kendisinin bu âlemdeki konumunu *tanımlamaya* çalışmasıdır. Âlem nedir? İnsan nedir? Nasıl var olmuşlardır? Bunların birbiriyle ilişkisi? vb. sorular insan zihnini hep meşgul etmiştir.

İşte kadim medeniyetlere baktığımızda insanın şöyle veya böyle bu sorulara cevap verdiği ve vermeye çalıştığını görüyoruz. İnsanın bu sorulara cevap bulma ve etrafından başlayarak âlemi belli ve anlamlı bir şekilde anlama çabasını bilim alarak nitelersek, bu işlevi yerine getirenlerin genellikle aynı zamanda din adamları olduğunu görülür. Bilim ve dinin bu sıkı ilişkisinin en iyi örneklerini eski Mısır, Babil, Hint ve Kildan medeniyetlerinde gözlemlemek mümkündür. Bu medeniyetlerde insanın Tanrı bilgisine ulaşması mümkündü.

---

[6] I. Kant, *Critique of Pratical Reason*, İngilizce çeviri: Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1978; 14. baskı) 166; (Doç. Dr. Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, s. 22-23'ten alıntılanmıştır.)

Zira Tanrının âlemi insanın anlayabileceği şekilde yarattığına inanılıyordu. İnsan, Tanrının bu eserini anlayabilirdi. İnsan bu bilgiye -özellikle şirkle kirlenmemiş monist din anlayışların hakim olduğu zamanlarda- Tanrı'nın eserlerini, yani tabiatı inceleyerek ve gözlemleyerek ulaşabiliyordu. Zira Tanrı tüm âlemdeki birlik ve düzenin tek sağlayıcısı olarak görülüyordu. Bundan dolayı "bu kadim medeniyetlerin din adamları ve dini liderleri aynı zamanda onların bilim adamları ve filozoflarıydı."[7]

Kadim medeniyetlerdeki bu din ve aynı zamanda bilim adamları, âlemi inandıkları tek bir Tanrı'nın eseri olarak görüyorlardı. Dolayısıyla tabiattaki her şeyi de onun eseri olarak görüyor ve çok önem veriyorlardı. Kâinatı Tanrı'nın bir eseri olarak görmeleri, onları kâinattaki her şeyi çok dikkatle gözlemlemeye, yıldızların hareketini takip etmeye ve bu hareketleri düzenli olarak kaydetmeye kadar götürdü. Bu bilim adamlarını âlemi ve bu âlemdeki olayları anlamaya sevk eden temel muharrikin bir Tanrı'ya ve onun bu âlemi belli bir düzende yarattığı veya bu âlemde hüküm süren düzenin sorumlusu ve devam ettiricisi olduğuna olan imanları olduğu görülmektedir.

Yine onları harekete geçiren ve kâinatı anlamaya, anlamlandırmaya çalışmalarını motive eden en temel muharrik bu âlemin bir nedeni, bir müsebbibi olması gerektiğine olan kuvvetli inançlarıydı. Newton (1642-1727) konusundaki çalışmalarıyla tanınan Frank E. Manuel'e göre pozitivist olarak bilinmesine rağmen, Newton'un bilimsel faaliyetlerinin ve merakının arkasında da aynı muharrik vardı. Bu âlemin bir müsebbibi yani bu âlemi var eden birisinin varlığına olan kuvvetli iman ve bu âlemin sahip olduğu düzen ve mükemmellikle kendi yaratıcısını bize tanıtabileceğinin varsayılması Newton içim önemliydi.[8] Bunu Newton'un *General Scholiumi*'daki şu ifadelerinde görmek mümkündür. Newton, bu âlemdeki sistemi ve bu sistemin Yaratıcısını şöyle tanımlar:

> Güneş, gezegenler ve kuyruklu yıldızların bu muhteşem *sistemi* ancak

[7] Frank E. Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford University Press, 1974, s. 43.
[8] A.g.e. s. 43.

> zeka ve güç sahibi bir varlığın izni ve *hakimiyeti* ile olabilir. Eğer sabit yıldızlar benzer *sistemlerin* merkezi iseler, bunlar da yine bir varlığın izniyledir. Hepsi Onun hakimiyeti altındadırlar... Bu Varlık her şeyi, dünyanın ruhu olarak değil, belki hepsinin sahibi (Rabbi) olarak yönetir; bu hakimiyetinden dolayı da O alışıldığı gibi "Rab", "Tanrı" Pantakrator veya "Âlemin Rabbi" olarak çağırılır.......[9]

Bu teze göre bilimin ortaya çıkmasının arkasındaki asıl neden tek bir tanrıya olan inançtır. *Bu inanç, bilim adamının bilimsel çabasının motivasyonunu ve meşruiyet zeminini oluşturmaktadır*. Zira ancak böyle bir inançla âlemin varlığı, âlemin belli bir şekilde yaratıldığı ve var edildiği açıklanabilir. Ayrıca bu yaratışta da bir kaos ve düzensizlik olmadığından bu âlemin bilgisi ve bu bilgilerin belli şekilde formüle edilmesi mümkün olmaktadır. Tanrı'ya inanmayan bilim adamları bile böyle bir düzenin olduğunu varsayım olarak kabul etmektedirler. Onların yaptığı sadece bu düzenin bir sahibi ve yaratıcısı olup-olmadığını sorgulamama veya böyle bir sorgulamayı dışlamalarıdır. Manuel'e göre çok tanrıya tapan, yani çok tanrıcı kavimlerin bilime ilgisiz kalmalarının temel nedeni de budur. Bu kavimler kâinatta bir düzen olduğuna ve bu düzenin bir sahibi olduğuna inanmadıklarından, böyle bir düzen arayışına da ihtiyaç duymamışlardır. Sadece günlük hayatlarını idame ettirmek için çok kaba sayılabilecek bazı aletler dışında da bir şey geliştirememişlerdir.

Bununla beraber, tek tanrıya inanan monoteist kadim kavim ve medeniyetlerin iki tür bilim geliştirdikleri görülmektedir: Astronomi ve kimya. Astronomi bilimi, tapınaklarını âdeta kâinatın küçük bir misali olarak dekore eden, eski Mısır ve Kildan, din adamlarının çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu medeniyetlerin makrokozmosla ilgili tuttukları kayıtlar daha sonra kadim Yunan'a geçmiştir.

---

[9] Newton, *Principia*, Kitap, III, (General Scholium), *Newton's Philosophy of Nature*, içinde (ed.) H. S. Thayer, (New York: Hafner Publ. 1965), 42f.

Bunlar da aynı şekilde yıldızların kayıtlarını tutmaya devam etmişlerdir. Bundan dolayı eski Mısırda tapınakların, yukarıda da ifade edildiği gibi âlemin küçük bir misali olarak tasarlanmasıyla, tüm âlemin Tanrı'ya ibadet etmek için bir tapınak olduğu fikri ortaya çıkmıştır. Bütün bunları göz önüne alınca bir kere daha görüyoruz ki, kadim medeniyet ve topluluklarda bilim adamları din adamlarıyla özdeşleşmekte ve tabiatın sırlarını anlama ve böylece Tanrı'yı tanıma ve ona ibadet etme görevini bu din adamları yüklenmiş bulunmaktadırlar. Böylece Hint, Babil ve Mısır medeniyetlerinde bilimle uğraşanların ve ilk bilim temsilcilerinin aynı zamanda bu toplumların din adamları olduğu görülmektedir. Bundan dolayı, Eski Yunanlılar Mısır'a astronomi ve felsefe öğrenmeye gittikleri zaman, doğruca manastırlara ve din adamlarına gitmişlerdir.[10]

Modern bilimin temelinde yatan düşünce Whitehead'a göre ortaçağın Tanrıya ve Tanrı'nın bu âlemi bizim anlayabileceğimiz bir düzen(order) dahilinde yarattığına olan derin inançtır. Ona göre böyle bir inanç olmadığı takdirde bilim adamlarının o sonsuz, yorucu ve inanılmaz çabalarını anlamak mümkün değildir. Buna göre bütün araştırmaların ve bilimsel çabaların temelinde, tabiatta var olduğuna inanılan bir düzen ve nizam varsayımı ve inancı yatmaktadır. Whitehead'e göre bu inancın temelinde bir olan Tanrı'ya olan iman yatmaktadır.[11]

Paul Hazard da bu konuda Whitehead'a paralel görüşler ileri sürmektedir. Ona göre de Aydınlanma çağının başlangıcını oluşturan 17. yüzyılın ikinci yarısına kadar (1650) "Avrupa'da eğitim görmüş kişilerin çoğunun kültürel ufkuna sorgulanmaz iki otorite kaynağı hakim olmuştur: Kutsal kitaplar ve klâsikler."[12]

---

[10] Manuel, a.g.e.

[11] A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, The Macmillian Company, New York, 1926, s.17-20. Felsefe tarihindeki bilim-din tartışmaları ve bunun felsefi bir değerlendirmesi için bkz.: E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din,* çev: Yard. Doç. Hasan Kâtipoğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1988.

[12] Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, İstabul, 1991, s. 15-16.Konuyla ilgili olarak diğer bir görüş ise şöyledir: "Medeniyetin asıl kültürel temellerini ne modern bilimin, ne de modern ekonominin doğuşunda bulabiliriz. Bu temellerin başlıca kaynağı Hristiyan ahlâkını geçici dünyaya sokmak ve kendini hazza vermiş bir cemiyette güzellik ve fazileti bir araya getirmek üzere kısmen başarılan çabalardır." U. John

Çağımızın en önemli bilim adamlarından biri olan ve Newton fiziğinin hakimiyetini atom ve atom altı âlemle ilgili bilimsel çalışmalarıyla aşan Einstein da kâinatın yapısıyla ilgili kanaat ve hayranlığını belirtmekten çekinmemiştir: “bilimsel düşünce alanında başarılı ilerlemeler elde eden herkes, varlığın yapısındaki akla uygunluk karşısında derin bir saygı duymaktadır. Anlama yoluyla kişisel umut ve arzuların çalkantılarından çok geniş ölçüde kurtulmayı başarmakta ve *varlıkta cisimleşen aklın büyüklüğü önünde alçak gönüllü bir tutum kazanabilmektedir. Bu akıl, en derin yanlarıyla insanın kavrayamayacağı bir şeydir. Ancak böyle bir tutum, bana göre kelimenin en yüksek anlamında dindir*.”[13]

Bilim-din ayrımının anlamsızlığı ve geçersizliğiyle ilgili çağdaş bir örnek ise Nobel ödülü alan ilk Müslüman bilim adamı unvanına sahip Prof. Abdüsselâm’dir. Dünyanın önde gelen teorik fizikçilerinden birisi olan bu değerli ilim adamı Kur’ân’ı her zaman yanında taşıdığını ve âdeta onunla yaşamını anlamlandırdığını vurgulayarak şöyle diyor: “Kur’ân benimle kozmolojiden, fizikten, biyolojiden ve tıptan alınan misallerle, tabiat kanunları üzerindeki ilahî in’ikasların, bütün insanlığa hitap eden deliller olduğuna dikkat çekerek konuşuyor.” Daha sonra konuyla ilgili olarak; develerin nasıl yaratıldığını, göklerin nasıl yükseltildiğini, dağların nasıl dikildiğini, arzın nasıl yayıldığını, gece ve gündüzün birbiri ardından geçişini nazarlara sunan ayetlerden örnekler veren Abdüsselâm “Bunları her okuyuşumuzda tabiat ve Kur’ân’ın irtibatını, bütünlüğünü görürüz” diyerek şu sonuca ulaşıyor: “İlimler, Allah’ın yarattıklarının ifadesidir.”[14] Abdüsselâm’a göre bütün bilimsel çabalarının altında yatan temel kabul ve varsayım şu şekilde ifade edilebilir:

Nef, *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, Ankara, 1970. s. 198. Protestanlık ile bilimin gelişmesi arasındaki yakın ilgiye dikkat çeken daha kapsamlı bir eser ve ilgili argumanlar için bkz.: C. Hill, Puritanism, *Capitalsm and Scientific Revolution: Past and Present*, Merton, 1964.

[13] A. Einstein, *Science and Religion*, Science News Letter, September, 1940, s. 182. (italikler eklenmiştir)

[14] Prof. Abdüsselâm, *İdealler ve Gerçekler*, çev: Senai Demirci-Mesut Toplayıcı, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1987, s. 11.

> Kâinatın güzellik, simetri, ahenk ve intizam içinde, kargaşaya yer verilmeden Allah tarafından yaratıldığını düşünmek belki de benim İslâm mirasımdan geliyor olabilir. Bu yüzden, benim ilim anlayışımda İslâm'ın büyük rolü var. Allah'ın hikmetini keşfetmeye çalışıyoruz. Elbette ki çoğu zaman tam manasıyla muvaffak olamıyoruz, ama bazen hakikatin küçük bir parçasını görmekle büyük bir memnuniyet ve tatmin duyuyoruz.[15]

Prof. Abdüsselâm bu inancını Nobel töreninde yaptığı konuşmasında da dile getirmiş ve konuşmasına şu ayetlerle başlamıştır: "Rahman'ın yarattığında bir intizamsızlık göremezsin. Gözünü ona çevir; orada bir yarık ve noksan görebilir misin? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir. Sonunda göz, hakir ve zelil olarak sana döner. O (göz), yorulmuştur."[16] Bu ayetleri okuduktan sonra ise kendi kanaatini şöyle ifade eder: "Netice olarak bu, bütün fizikçilerin inancıdır; araştırmamız derinleştikçe hayranlık ve heyecanımız artar, gözlerimiz daha fazla kamaşır."[17]

Görüldüğü gibi mekanik fiziğin kurucusu olan Newton ile yine çağdaş fiziğin öncülerinden Einstein, Abdüsselâm ve filozof Whitehead'in, bilim adamının bilimsel çabalarının arkasındaki temel muharrikle ilgili görüşleri büyük bir benzerlik göstermektedir. Buna göre bilim-din ayrımı manasız olmakta, bilim-din çatışması ise sunileşmektedir. Bu görüş, bilim felsefesinin terk ettiği teori-bağımsız pozitivist anlayıştan tamamen farklıdır. Bu anlayışın özellikle 1960'lı yıllardan sonra oluşmaya başlayan ve bilimin buluş, işleyiş ve gelişmesiyle klâsik pozitivist anlayışın tamamen değişmesine neden olan yeni bilim felsefesi anlayışına uygun olduğu görülmektedir. Bu yeni anlayışa göre bilim teori-bağımlıdır. Belli bir dünya görüşü, belli bir teori, veya

[15] Prof. Abdüsselâm, a.g.e. s. 11-12
[16] Mülk suresi, 1-4.
[17] Prof. Abdüsselâm, a.g.e. 12.

Kuhn'un ifadesiyle paradigma içerisinde oluşur ve gelişir. Daha doğrusu bilimi yönlendiren böyle bir paradigmadır. Bilgi sosyolojisinin ortaya koyduğu gibi bilim ve bilimsel faaliyetler boşlukta oluşmaz. Belli bir sosyal ilişkiler ve belli bir paradigma çerçevesinde gelişir. Aslında bilimin teori bağımlı olduğu, yani belli bir paradigma içerisinde geliştiğini ilk defa tutarlı ve yeni bir şekilde ortaya koyan Kuhn'dur.[18] Bununla beraber Kuhn'un şimdilerde klâsikleşen bu görüşleri, ilk ortaya atıldığında pozitivist felsefe taraftarlarınca saçma, çelişkili ve yanlış olmakla suçlanmıştır.[19]

Bununla beraber bu anlayışın görmezlikten gelindiği de ayrı bir gerçek. Örneğin bazı önde gelen Felsefe ve Bilim Tarihi kitaplarında bilim-din ilişkisi göz ardı edilmekte ve âdeta dinî etki ve katkı dışlanarak yok sayılmaktadır. Bunu, konuyla ilgili bazı kitapların içindekiler kısmına şöyle bir göz atmakla görmek mümkündür. Örneğin Prof. Dr. Macit Gökberk'in *Felsefe Tarihi*[20] felsefeyi antik Yunan'la başlatır ve yine çağdaş batı felsefesiyle bitirir. İslâm Felsefesi, diğer bir çok batılı olmayan felsefe gelenekleri ve ekolleri gibi, görmezden gelinir veya felsefe olarak kabul edilmez. Bununla beraber, örneğin, ateist olarak bilinen ve niçin inanmadığını dürüst bir şekilde ve argümanlarıyla açıklayan İngiliz filozof Bertrand Russel'ın felsefe tarihiyle ilgili kitabının adı *Batı Felsefe Tarihi* olmasına rağmen, kadim Yunan Felsefesinin

---

[18] T. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev: Nülifer Kuyaş, Alan Yayıncılık, 2. baskı, 1982. Kuhn'un görüşlerinin bir değerlendirmesi ve özellikle de pozitivist bilim anlayışının eleştirisi için bkz.: Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Universitiy of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983. (özellikle 2. bölüm).

[19] Örneğin bkz.: D. Shapere, "The Structure of Scientific Revolutioıns", *Philosophical Review* 73 (1964); 383-94; I. Scheffler, *Science and Subjectivity* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967); I. Lakatos-A. Musgrave, *Bilginin Gelişimi ve bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi*, Paradigma, İstanbul, 1992. Barry Barnes, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, çev: Hüsamettin Arslan, Vadi Yayıncılık, Ankara, 1990; Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat, Bir Bilim sosyolojisi Denemesi*, Paradigma, İstanbul, 1992.

[20] Bkz.: Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitapevi, 6. Basım, İstanbul, 1990. Gökberk'e göre, "bugün bildiğimiz anlamdaki felsefeyi ilk olarak ortaya koyan, yaratan eski Yunanlılar olmuştur." s. 11. Böylece diğer felsefe gelenekleri Gökberk'in felsefe tanımına uymadıkları için dışlanmış oluyorlar. Postmodernistler bütün bu tekçi anlayışları eliştirmekte ve bu tür anlayışların insanlık tarihini fakirleştirdiğini ve tekdüze bir konuma indirgediğini ileri sürmektedirler.

Batıya geçişini anlatırken 12 sayfa İslâm Felsefesine yer verir. Çok kısa ve özlü de olsa onu görmezlikten gelmez. Bu gerçeği batılı başka tarihçiler de vurgulamaktadırlar. Briffault aynı gerçeği şöyle ifade eder:

> (...) Yunanlılar sistematize etmişlerdir, inceleme yapmışlardır ve teoriler kurmuşlardır, ama sabır isteyen detaylı ve uzun vadeli müşahede ve deneyci yaklaşım gibi şeylerin hepsi Grek mizacına yabancı kalmıştır. İlim diye adlandırdığımız hadise, Avrupa'ya Araplarca (Müslümanlarca) getirilen deney, gözlem ve ölçüm metotları neticesinde doğmuştur. [Modern] ilim, İslâm medeniyetinin dünyaya en önemli armağanıdır...[21]

Büyük bilim tarihçisi George Sarton da aynı düşüncededir. Yani Batı biliminin oluşmasında Müslümanların katkısını açıkça vurgular: "Ortaçağın temel, fakat bir o kadar da az bilinen başarısı, deney ruhunun uyandırılmasıdır ki, bu her şeyden önce 12. yüzyıla kadar Müslümanlar sayesinde oldu."[22] Çağdaş filozoflardan Garaudy'in tespitleri de aynı istikamettedir. Ona göre "Yaygın görüşlerin tersine Rönesans, 16. yüzyılda İtalya'da değil, yüzyıllar önce Kurtuba'da başlamıştır. Deneye dayanan ilmin ilkelerini Bacon burada öğrenmiştir. Hayatın anlam ve gaye taşıdığı uyumlu bir dünyada, nesnelerin anlamını ve Allah'la olan ilişkilerini yansıtan irfan gene buradan yayıldı."[23]

Görüldüğü gibi Batı biliminin oluşumunda ve şekillenmesinde Müslümanların, dolayısıyla semavî bir dinin katkısı batılı bilim adamlarınca bile ifade edilmekte ve vurgulanmaktadır. Çağımızın yetiştirdiği önde gelen filozoflardan birisi olan A. N. Whitehead kadim Yunan'ın

---

[21] Briffault, *Making of Humanity*, Prof. Abdüsselâm, *İdealler ve Gerçekler*, s. 42'den naklen.

[22] Bkz.: Prof. Abdüsselâm, a.g.e., s. 43

[23] Prof. Roger Garaudy, "İslâm ve İlim", *İslâm ve Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1993, içinde s. 51.

Avrupa'nın anası olduğu ve bugünkü düşüncelerimizin kökleri için Yunan kültürüne bakmamız gerektiğini belirtmesine rağmen, Pagan, Çin, Hristiyan ve İslâm (Whitehead Muhammedilik diyor) medeniyetlerinin canlılığını ve dünya medeniyetine katkılarını ayrıca vurgular.[24] Zira İslâm Felsefesini ve bilimini görmezden geldiğiniz takdirde kadim Yunan felsefesinin batıya geçişini veya başka bir ifade ile batının kadim Yunan kültürünü keşfedişini açıklayamazsınız. Aynı durumun, Bilim Tarihi için de geçerli olduğu söylenebilir.

Yine bilim tarihiyle ilgili çok popüler bir kitap olan Cemal Yıldırım'ın *Bilim Tarihi*'nde bilimin ortaya çıkmasında dinin/dinlerin rolü vurgulanmadığı gibi, âdeta bilim sadece kadim Yunan'da ve Batıda gelişmiş bir fenomenmiş gibi bir esprinin kitaba hakim olduğu görülmektedir.[25] Yine adı geçen kitapta İslâm bilim tarihinden veya diğer alternatif bilim geleneklerinden bir şey bulanmamakta veya çok az yer verilmektedir. Bunun çeşitli nedenleri sayılabilirse de; en önemlisinin ülkemizin batı kültür ve değerlerini eleştirel olarak değil de, bir toptan kabul ve medeniyet algılaması olarak kabullenmesinin belirleyici bir neden olarak görülmesinin olduğu söylenebilir. Halbuki bilimin gelişmesine farklı bakan ve bilimin gelişmesine katkıda bulunan diğer kültürleri de göz önüne alan bilim tarihçilerimiz de bulunmaktadır. Örneğin Prof.Dr. Sevim Tekeli'ye göre: "...Batı dünyasının zaferi, Yunan-İslâm dünyası biliminin Batıya geçişidir. Doğu kültürü ile batı kültürünün karşı karşıya gelişi yeni bir Avrupa'nın doğmasının nedeni olmuştur."[26]

---

[24] A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, The Macmillian Company, New York, 1926, s. 8-10. Bir çok Batılı yazar ve bilim adamı ortaçağdan kalan bir ön yargıyla, İslâm'ı semavî bir din olarak değil de, Hz. Peygamber tarafından kurulan beşeri bir din olarak tanımaktadırlar. Bilindiği gibi Vatikan'ın II. Vatikan Konsülünden sonra bu görüşten vazgeçtiği ve İslâm'ın da semavî bir din olduğu olduğu doğrultusunda açıklamalar yaptığı bilinmektedir.

[25] Bkz.: Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitapevi, 4. Baskı, İstanbul, 1994.

[26] Prof. Dr. SevimTekeli, *Modern Bilimin Doğuşunda Bizansın Etkisi*, Ankara, 1975, s. 41-42. Ayrıca aynı konuyla ilgili olarak bkz.: Aydın Sayıl*ı, Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri*, TKD, Nisan, 1986, Ankara; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul, 1946.

Yine, felsefe ve bilim söz konusu olduğunda dinin dışlanması gerektiğini ileri süren bir felsefecimizin tespitleri ise şöyle:

> Gerçi bir filozofun ortaya attığı fikirleri anlamak ve onların neden başka şekilde değil de, bu şekilde ortaya konduğunu kavramak zaruridir. Fakat burada bilgi kabiliyetine sahip olan taraf üzerinde durulmalıdır. Mesela Descartes'ta konstruktif olanla bilgi kabiliyetine sahip olan taraflar birbirinden ayırt edilmeli ve sadece bilgi tarafı ele alınmalıdır. İmdi bugün Descartes'in 'idea'ları tasnif problemi ile tanrı'yı dış dünyayı ispata çalışması gibi problemler, artık her türlü görüş ve bilgiden mahrum olan bir konstruksiyon olarak terk edilmelidir.[27]

Bilgi Sosyolojisi'nin ortaya koyduğu gibi, bir filozofu veya bilim adamını objektif anlamanın yolu onun görüşlerini bir bütün olarak ve yetiştiği ortamdan kopartmadan anlamaya çalışmaktır. Hatta bu filozofun yetiştiği ortama zemin hazırlayan arka plan ve kültürel değerler de göz önüne alınmalıdır. Zira bütün bunlardan koparılan bir kişi, artık gerçekten o kişi midir değil midir bilinemez. Bununla beraber Mengüşoğlu dinin iyice dışlanması taraftarıdır:

> Dinin verdiği bilgi, ilmî ve felsefî manasında bir bilgi değildir; hatta bu bilgi ilmî ve felsefî bilgi tarafından reddedilmek zorundadır. Zira ilmi ve felsefeyi, dogma'lara dayanan bilgi ve dogma'lara dayanan inanma, hiç bir surette ilgilendirmez.[28]

Burada haklı olarak şu sorulabilir: Descartes'in felsefesinde Tanrıyı çekip atınca, geriye ne kalır? Yani geriye kalan sisteme Descartes'in felsefesi denebilir mi? Zira

[27] Takiyuddin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 327, İstanbul, 1958.
[28] Mengüşoğlu, a.g.e., s. 309, ikinci dipnot.

Descartes bütün dış âlemin, yani tabiatın varlığını Tanrı kavramıyla temellendiriyor. Ayrıca burada şu sorulabilir: Bir filozofun görüşlerini seçmeci bir tavırla ele alıp, işimize geleni alıp, gelmeyeni görmezden gelmek veya atmak ne derece bilimsel ve objektif (eğer böyle bir şey varsa) olur? Aslında Mengüşoğlu'nun tavrından da görüldüğü gibi, objektiflik mümkün değildir. Mutlak manasında mümkün değildir. Zira Mengüşoğlu Descartes'i anlamaya çalışırken onu kendi ön kabulleri ve varsayımları çerçevesinde, yani kendi kişisel veya ideolojik bakış açısıyla anlamaya çalışmaktadır. Bu nedenle de kendisine hoş gelmeyen veya bakış açısına uygun düşmeyen yönlerini de seçmeci bir tavırla dışlamaktadır.

Aynı olayın bir başka yansıması ise, İslâm biliminin Batıya geçmesi sürecinde yaşanmıştır. Batılı araştırıcılar Müslümanların elinde gelişen ve boy veren bilimi elde etmek istediklerinde Endülüs'ün medreselerine gitmişlerdir. Müslüman bilim adamlarının önünde diz çökerek, bu bilimi öğrenmişler; daha sonra bu birikimlerini kendi ülkelerine götürmüşlerdir. Burada vurgulanması gereken diğer önemli bir nokta ise, Müslüman bilim adamları için de bilim ve din hiç bir zaman bir çatışma ve birbirini inkâr ve yok etmeye dönüşmemiştir. Tıpkı daha önce de Prof. Abdüsselâm örneğinde işaret ettiğimiz gibi, Müslüman bilim adamları Kur'ânî öğretinin bir sonucu olarak kâinatın Allah tarafından yaratıldığına inanıyorlardı. Bu öğretinin temel varsayımına göre bu yaratılışta en ufak bir düzensizlik ve bozukluk yoktu. (Bkz.: Mülk suresi: 1-4. ayetler.) Üstelik Kur'ân onları ısrarla kâinatı, afâk ve enfüsü araştırmaya davet ediyordu: "Bakmazlar mı develere, nasıl yaratılmış; gökler, nasıl kaldırılmış; dağlara, nasıl dikilmiş; yeryüzüne, nasıl yayılmış"; "Muhakkak ki, göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün birbiri ardından gelişinde akıl sahipleri için ibretler vardır."; "Ey akıl sahipleri, ibret alın."[29]

Dahası bir Müslüman'ın günlük ibadetlerini yapabilmesi için de tabiatta her gün cereyan eden olayları dikkatle takip etmesi gerekiyordu. Günde beş vakit kılınan namazın, zamanla ve özellikle güneşin hareketleriyle çok yakından

---

[29] Bkz.: 88: 17-20; 3: 190; 59: 2. ayetler.

ilgili olduğu malumdur. Yine Cuma namazı, bayram namazları ve oruç da Müslüman'a bu bilinci vermektedir. Tüm bunlar bir bütün olarak göz önüne alındığında, Müslümanların bütün bilimlerde kısa bir zamanda büyük başarılar elde etmelerinin nedenleri daha iyi anlaşılabilir. Burada asıl altı çizilmesi gereken nokta, bu gün bazılarının hatta bazı Müslümanların bile yanlış anladığı gibi, bu bilim adamları hiç bir zaman bilimsel çalışmalarını dinin dışında veya dinî olmayan bir olgu olarak görmemişlerdir. Yani bilim başka, din başka, ibadet başka gibi ikici ve düalist bir anlayışa sahip olmamışlardır. Bundan dolayı İslâm bilim tarihi bir bütün olarak ele alındığında, Müslüman bilim adamlarının bilimi ve bilimsel faaliyetlerini Allah'ın yarattığı âlemi anlamanın ve tanımanın bir parçası olarak gördükleri görülmektedir.[30]

Kur'ân ve Sünnet bağlamında düşünüldüğünde bu bilimsel çabanın ibadet olarak temellendirildiği bile görülmektedir. Burada vurgulanması gereken diğer önemli bir nokta da, modern zamanlarda ortaya çıkan, daha doğrusu bilimi donduran ve kendi tekellerine alan Ortaçağ Kilise anlayışına tepki olarak, bilim adamları sınıfının din adamları sınıfı yanında türemesi olgusudur. Bu olgu Kartezyen dualizmle meşru bir zemin bulmuş ve daha sonra üzerinde durulacağı gibi bilim-din, bilim adamı-din adamı ikiciliğini getirmiştir. Bu bağlamda vurgulamak istediğimiz ise, İslâm bilim anlayışında ve felsefe tarihinde, bildiğimiz kadarıyla, böyle bir ayrıma rastlanmamasıdır. Böylece Müslüman bilim adamının şahsiyetinde bir bölünme ve parçalanma meydana gelmemiştir. Batıdaki bu gelişmenin, İslâm dünyasında yaşanmamasının bir nedeni, Hristiyanlık ve İslâm arasındaki temel bazı farklardan kaynaklanmış olmalıdır. Zira Kilise ve Din adamları aynı zamanda Hz. İsa'yı ve Tanrı'yı temsil

---

[30] Bkz.: S. Hüseyin Nasr, *Islamic Science,* (An Illustrated Study) Londra: World of Islam Festival Publishing Company, 1976, (bu önemli eser *İslâm ve İlim*, adıyla İnsan Yayınları tarafından yayınlanmıştır); Prof. Abdüsselâm, *İdealler ve Gerçekler*; Nakip al-Attas; Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, 1992; Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, *Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 1989; *İslâmi Bilimde Metodoloji Sorunu*, (ed.) Mehmet Paçacı, Fecr Yayınevi, Ankara, 1991; Fuat Sezgin, "Müslümanların İlimler tarihindeki Yeri", *İslâm ve Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1993, içinde s. 191 (adı geçen *İslâm ve Bilim* kitabında konuyla ilgili çok değerli makaleler bulunmaktadır.)

etmekte ve kendilerine bu yüzden büyük bir rüçhaniyet bahşetmekteydiler. İslâm'da ise herkesin Allah'ın huzurunda eşit olduğu ve tek üstünlük mikyasının da takva olduğu malumdur.[*]

Bu bağlamda diğer önemli bir nokta ise, Avrupalılar Müslümanlardan bilim öğrenmeye geldiklerinde bunların büyük çoğunluğunun yine din adamları olduğudur. Ancak daha sonraları Hristiyanlığın kendi içinde geçirdiği gelişimin bir sonucu olarak Kilise bilimi kontrolüne almıştır. Kilisenin daha doğrusu Hristiyanlığın gelişen bilim anlayışıyla bağdaşmayan yönleri ortaya çıktıkça, kilise bu doğmalarını korumayı, bilimi buna göre tevil etmeyi tercih etmiştir. Buna muhalefet eden bilim adamlarını en şiddetli şekilde cezalandırmaktan çekinmemiştir. Sonuçta kurulan Engizisyon mahkemeleri dünya tarihinde bilim, özgürlük ve hür düşüncenin en büyük engeli ve yok edicisi olarak tarihteki yerini almıştır. Bilim ve araştırma ve kendini hakikate adamanın timsali olarak Kiliseye ve Engizisyona meydan okuyan İtalyan filozof G. Bruno'un yakılan bedeni, doğal olarak bilimin daha sonraki gelişimini köklü şekilde etkilemiştir. Daha sonraki bilim adamları bilimsel çabalarını ve bilimi kiliseden uzak tutmaya ve kiliseyle bir çatışmaya girmemeye gayret etmişlerdir. Daha doğrusu, gerek yöntem, gerekse kullandıkları terminoloji ile kiliseden kopmuşlardır. Burada altı çizilmesi gereken önemli nokta, dinin, yani Hristiyanlığın kurumlaşmış şekli olan kilise ve onun temsilcilerinin reddedilmesi hadisesidir. Yoksa bir çok filozof ve bilim adamı kişisel olarak tanrıya inanmaya devam

---

*) Konuyla ilgili ilginç bir gözlemimi nakletmek istiyorum. 9-13 Aralık 1994 tarihlerinde Ankara'da yapılan uluslararası bir Sempozyuma yerli ve yabancı bir çok bilim adamı katılmıştı. Sempozyumun konusu "İslâm ve Çoğulculuk" olmasına rağmen, İlâhiyat Fakültelerinden bilim adamları davet edilmemişti. A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. İlber Ortaylı tebliğini sunarken İslâmi konularda da detaylı ve doyurucu bilgiler verdi. Ancak orada hazır bulunan bir katolik din adamı konuşma sonunda kalkarak "keşke İslâmdan ve dinden bahsedilen böyle bir toplantıya İlahiyatçılar ve din adamları da davet edilseydi" türünden bir şeyler söyledi. Ancak Prof. Ortaylı buna şiddetli tepki gösterdi ve böyle bir ayrımın Hristiyanlık için geçerli olduğunu, İslâm ve hatta Yahudilik için bilim adamı-din adamı ayrımı yapmanın yanlış olduğunu vurguladı. Daha sonra bu konuyla ilgili bazı örnekler verdi. Din-bilim ve din adamı-bilim adamı ayrımın Hristiyanlığın özünden kaynaklandığını özlü bir biçimde ortaya koydu. Katolik papaz hiçbir cevap vermemeyi tercih ettiği görüldü.

etmişlerdir. Yukarıda Whitehead'ın altını çizdiği gibi, aslında bunların bilimsel faaliyetlerini motive eden böyle bir inançtır. Böyle bir inanç olmaksızın bilim adamlarının o sonsuz ve yorucu çalışmalarını anlamlandırmak ve açıklamak gerçekten güçtür. Yine Galileo, kilisenin resmi öğretisiyle uyuşmadığı için kilise tarafından aforoz edilmiş ve bu nedenle dünyanın dönüşüyle ilgili teorisinden vazgeçmiş; ancak mahkemeden dışarı çıkarken ayağını yere vurarak: "Ama yine dönüyor." demekten kendini alamamıştır. Ancak bu aforoz, bilimin gelişmesine büyük bir darbe vurmuştur. Örneğin bunun bir sonucu olarak Kopernik (1473-1543) *On The Revolutions of the Heavenly Spheres* adlı bilimsel devrimin en önemli metinlerinden biri olan kitabını hayatta iken yayınlamayı göze alamamış ve ölümünden sonra yayımlanmasını vasiyet etmiştir.[31] Ancak bütün bunlar 17. yüzyıldan itibaren değişmeye ve bilim güçlenmeye başlamıştır. Daha doğrusu 17. yüzyıl bilimsel devrimlerin asrı olmuştur.

III. 17. Yüzyıl ve Bilimsel Devrimler

17. yüzyılda felsefe ve bilim alanındaki çalışmaların sonucu yeni bir çağ başlamıştır. Bilimsel devrimler çağı olarak adlandırılan bu yeni dönemi karanlık Batı ortaçağından ayırmak için Modern Çağ olarak da isimlendirilmiştir. Burada karanlık Batı Ortaçağı ayrımına dikkat edilmelidir. Zira bu kavramda öyle bir şekilde kullanılmaktadır ki, âdeta aynı dönemde bütün dünya karanlıklar içindeymiş gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Böylece de modern çağın ve onun getirdiği değerlerin sadece Batı medeniyetinin bir ürünü ve batıda geliştiği vurgulanmaktadır. Bu dönemin getirdiği yeni değerler ayrıca tartışılabilirse de, burada açık olan bir tarihsel gerçeklik var

[31] Kilisenin sebep olduğu bu hataların ideolojik tamiri ise üç yüz elli yıl sonra mümkün olmuştur, 9 Mayıs 1983'te Vatikan'da yapılan özel bir merasimde papa II. John Paul şu tarihi açıklamayı yapmıştır: "Galileo hadisesi sırasında ve daha sonrasında Kilise, kazandığı tecrübeyle daha isabetli bir tutuma kavuştu. Kilise de bizzat tecrübe ve düşünceyle öğreniyor ve şimdi araştırmaya hürriyet tanıması gerektiğini daha iyi anlıyor. (...) İnsanlar gerçeğe ancak araştırmalar vasıtasıyla varır. (...) Kilise bu yüzden ilim ve din arasında çelişme olmadığı kanaatine ulaşmıştır..."

ki onu görmezden gelemeyiz. O da şudur: Batıda Ortaçağ veya Karanlık Çağ olarak tanımlanan zaman diliminde İslâm medeniyetine bakıldığında, bu medeniyetin en parlak dönemini yaşadığı görülür. Russel'ın kitabında yer verdiği ve görmezden gelemediği dönem de bu dönemdir. Ancak nedense hâlâ bazılarınca konu karıştırılmakta veya kavram karmaşasıyla daha objektif değerlendirmelerin yapılması âdeta imkânsız hale getirilmektedir.[32]

Bununla beraber bilimsel devrimler birdenbire ortaya çıkmış bir olgu olmayıp, daha önce de işaret ettiğimiz gibi belli bir bilimsel zeminin ve ortamın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yeni dönemin oluşmasında ve şekillenmesinde en büyük katkıyı ise Copernik (1473-1543), Bacon (1561-1626), Galileo (1564-1642), Kepler (1571-1630), Descartes (1596-1650), Newton (1642-1727) vb. düşünürler yapmışlardır.

Aslında modern bilim ve modern çağ kavramlaştırması, daha önceki dönemden köklü bir farklılaşmayı ve ayrışmayı göstermektedir. Artık başta bilim olmak üzere, insan kâinat, toplum ve bunların birbirleriyle olan karmaşık ilişkileri yeniden ve yeni referanslara göre tanımlanmıştır. Açık olan ise, bu yeni referansın artık ortaçağın kilise ve din otoritesine dayanan referansları tamamen reddetmesi veya en azından bunları yeni dönemin kıstaslarına göre tanımlamasıdır. Örneğin bu yeni çağın bilim felsefesinin temel amacı Bacon'in ifade ettiği gibi bilgi=kuvvet anlayışının hakim olmasıdır.[33] Yani bundan sonra bilimin amacı daha önceki dönemde olduğu gibi tamamen spekülatif, teorik ve kişisel entelektüellik değil, belki insanın ve insanın günlük yaşamına faydalı sonuçlar ortaya koymak; insan-tabiat

---

[32] Tarihin dönemlere göre sınıflandırılmasının Avrupamerkeziliği ve bunun eleştirsi için özellikle bkz.: Halid Blankinship, "İslâm ve Dünya Tarihi: Yeni Bir Dönemlendirmeye Doğru", *İslâmi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 2, s: 3, 1994, s. 65-94; Enrique Dussel, *The Invention of Americas*, Contınuum, New York, 1995 ve Willam A. Green, "Periodizing History", *History and Theory*, v. 34, Issue, 2, 1995, s. 99.

[33] Francis Bacon, *Novum Organum*, Part II, aph. 31; *The Philosophy Francis Bacon, (ed.) John M. Robertson, (New York: Free Press, 1905), içinde s. 337; The Works of Francis Bacon, 13 vols. (London: Longman & Co., 1857-72), vol. V; William* Leiss, "Utopia and Technology: Reflections on the Conquest of Nature", *International Social Sciences Journal*, vol. XXII, no. 4, 1970, s. 580; Maurice Cranston, "Francis Bacon", *The Encyclopedia of Philosophy*, (NJ: Englewood Cliffs, 1967).

mücadelesinde insana güç sağlamaktır. Böylece bilim ve teknoloji mecz edilmiş ve bunun sonucu ise bilindiği gibi sanayi devrimi olmuştur. Halbuki gerek kadim Yunan'da ve gerekse ortaçağda bilimin amacı teknoloji (zanaat) dan tamamen farklıydı ve bu anlamıyla da teknolojiyi küçümsüyordu.

Bu dönemin diğer önemli bir filozofu, daha doğrusu modern felsefenin babası olan Descartes ise bu yeni dönemin temel metafiziğini inşa etmiştir. Buna göre insan beden ve ruh'tan oluşan bir varlıktır. Kartezyen düalizm olarak da anılan bu görüşe göre bu iki cevher birbirinden tamamen farklıdır ve insanın temel niteliği ve özü ise onun düşünmesidir, yani ruhudur. "Düşünüyorum, öyleyse varım." ifadesinde özetlenen bu yeni anlayış, böylece her şeyin merkezi ve başlangıç noktası olarak "düşünen ben"i almıştır. Tanrı'nın ve kâinatın varlığı bile bu "ben"in varlığından sonra gelmekte, daha doğrusu onun tarafından temellendirilmektedir. Descartes Tanrıyı inkâr etmiyor, ancak onun varlığının ispatı kendi varlığının ispatından sonra geliyor.[34]

---

[34] Bkz.: Descartes, René, *Discourse on Method, Philosophical Works of Descartes* trans. Haldane, E., Ross, G.R.T., Dover Publications, Inc., 1955, vol., 1, s. 100-101; (Türkçe tercümesi: Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, MEB Yayınları, çeviri: Mehmet Karasan); ayrıca Kartezyen dualizmin etkileri ve konuyla ilgili daha kapsamlı bilgi ve tartışmalar için bkz.: John Cottingham, (ed. and tr.) *The Letters of Descartes*, (Oxford University Press, 1981), F. Copleston, *A History of Philosophy,* vol. IV, Image Books, 1963, s. 95. Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev: Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994; Heisenberg, Werner, "The Development of Philosophical Ideas Since Descartes in Comparison with the New Situation in Quantum Theory", *Physics and Philosophy*, Penguin Books, 1989, içinde s. 64-80; Richard Kennigton, "R. Descartes" *History of Political Philosophy,* (eds.) L. Strauss and J. Cropsey, University of Chicago Press, 1963 içinde s. 391; Hannah Arendt *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago, Press, 1973), s. 277. Jacob Needleman, *A Sense of the Cosmos: The Encounter of Modern Science and Ancient Truth,* Doubleday, New York, 1975, s. 1-3; Grene, Marjorie, "Animal Mechanism and the Cartesian Vision of Nature," *Physics, Philosophy and the Scientific Community, içinde* (eds.) Kostas Gavroglu, John Stachel, M.W. Wartofsky, Kluwer Academic Pub. 1995, Boston, s. 193; Zimmerman, Michael, "Technological Culture and The End of Philosophy", *Research in Philosophy and Technology*, JAI Press Inc., 1979, c: 2, s. 139; Benhabib, Seyla, "Epistemologies of Postmodernism: A rejoinder to Jean François Lyotard," *Feminism / Postmodernism*, içinde (eds.) Linda J. Nicholson, Routledge, London, 1990, s. 109; Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, MIT Press, Massachusetts, 1983.

Bununla beraber Descartes'in Tanrının varlığını insana göre ikincil bir konuma koyması ve Tanrı-tabiat ilişkisini bu çerçevede temellendirmesi, daha sonra daha değişik bir mecra takip etmiş ve tanrının tamamen unutulmasına kadar gitmiştir. Aslında bu o kadar da kolay bir soru değildi. Hegel bile kâinatı ve diyalektik sistemini açıklayabilmek için kendisinin mutlak ruh/zihin dediği bir referansa ihtiyaç duymuştu. Newton ise, onunla ilgili yeni araştırmaların ortaya koyduklarına bakılırsa, bütün mekanik fiziğini Tanrı-tabiat ilişkisini kavramak için olduğunu ifade ediyordu. Başka bir ifade ile, "doğa ve Tanrının iradesinin doğasıyla ilgili olan sorun Descartes tarafından serbestçe, ancak Newton ve Hegel tarafından ciddî olarak ele alınmıştır. Tanrının yeri hem Newton ve hem de Hegel'in sistemlerinde dışlanmayarak, gerekli şekilde ele alınmıştır. Bununla beraber Descartes, Newton ve Hegel dönemini kapsayan insan, Tanrı ve doğa ilişkileriyle ilgili çok derin bir vurgu değişimi vardır".[35]

Bu vurgu değişimi Batı medeniyetinin daha sonraki gelişmesine damgasını vurmuştur. Bununla beraber bütün bu sürecin kendi içinde bazı güçlükleri bulunmaktaydı. Mekanik bir âlem anlayışını ancak Newton ve 1690'ların sonlarındaki Newtoncular tasarlayabildiler. Ancak bunlar Royal Society ve Anglikan Kilisesinin resmî kurumu içerisinde bu anlayışı matematiksel ve deneysel olarak ele alabilen mekanik bir âlem anlayışını tasarlayabildiler. İşin ilginç yanı, bütün bunlara rağmen, oldukça muhafazakâr bir Tanrı kavramını korumalarıydı. Bu yeni Tanrı kavramı sadece yeni mekanik doğa felsefesini yasallaştırmakla kalmıyor, aynı zamanda Francis Bacon ve Isaac Newton tarafından başlatılan bilimsel geleneğin yerleşip, kuvvetlenmesine de yardım ediyordu. Robert Boyle, Henry Oldenbourg (Royal Society'nin sekreteri) ve Newton'un kendisinden tutun da Anglikan Kilisesi Newtoncularına (Richard Bentley, William Whiston

---

[35] Karşılaştır: R.S. Westfall, *Science and Religion in the 17th CenturyEngland,* (Michigan University Press, 1973); M. C. Jacob, *The Newtonian and the English Revolution*, (Cornell University Press, 1976); ayrıca, Gary Gutting (ed.) *Paradigms and Revolutions*, (Notre Dame University Press, 1980); John Cottingham, (ed. ve tr.) *The Lettersof Descartes*, (Oxford University Press, 1981), ve Emil Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, (Toronto University Press, 1970).

ve Samuel Clarke gibi) kadar hepsi bu yeni bilim geleneğini hem desteklediler, hem de Anglikan Hristiyanlığının Tanrı kavramını desteklemek için bu yeni bilim geleneğini kullandılar.[36]

Newton ve Whinston'un Arian ve Unitaran olmaları, onları Oğul ve Ruhu'l-Kudüs'süz bir Tanrı'nın varlığını desteklemekten alıkoyamadı. İngiltere ve Avrupa'daki bilimsel ve aynı zamanda teolojik topluluğun en büyük muhalifleri Hobbes ve Spinoza'ydı. Cambridge'teki Henry More ve genç Newton'un tesirindeki Neo-Platonistler ilkin Kartezyen olmalarına rağmen, Newton'un kendi gelişiminin sürecinde bu durumlarını değiştirdiler. Bununla beraber vurgulanmasında fayda var: *Bilimde devrim* ve *dinde muhafazakârlık* gibi ilginç bir düşünce için sadece İngiltere'de elverişli bir ortam vardı. Bu durum gerçekten müstesnaydı ve sadece Newton ve Newtoncuların değil, birçok seçkin kişinin çabalarının sonucuydu.[37]

Prof. Gazo'ya göre, "Descartes, özellikle, halk söz konusu olunca, Tanrı anlayışında dürüst değildi. Tanrıyı, onun dışında epistemolojik olarak hiç bir şeyin mümkün olmadığı durumlarda bir cankurtaran yeleği gibi kullanmıştır." Gazo'ya göre: "Newton ve Hegel Uluhiyeti (Deity) ele alırken daha dürüsttüler. En azından Newton'un Arianism'i konusunda görüldüğü gibi daha diplomatiklerdi. (...) Hegel'in Mutlak Zihni (Mind) ve Newton'un da Pantakrator'u, bir dünya sistemi ve Wissenschaf çerçevesindeki ince değişimleri anlayabilmek için bir ölçüt görevi yapacaklardır.[38] Bununla beraber, insan ve Tanrı arasındaki kopma henüz ne Newton'un sisteminde ne de Hegel'in Wissenchaft'ın da meydana gelmemişti. Ancak Kant tarafından yeni bir konum kazandırılmış; Marx, Feuerbach, Darwin ve Nictzsche tarafından da bu ilişki koparılmıştı. Bu anlamda konuyla ilgili olarak Karl Löwith'in 19. yüzyıl Avrupa düşüncesiyle ilgili değerlendirmeleri doğrudur: Tanrı ve insan arasındaki klâsik düzenin yıkılması Newton veya

---

[36] Bkz.: H. Purver, *The Royal Society,* (London: Routledge, 1967). Douglas Bush, *Science and English Poetry*, (Oxford University Press, 1967).

[37] Erns-Wolf Gazo, "Din Bağlamında Newton'un Bilim Anlayışı," çev: İbrahim Özdemir, *İslâmi Araştırmalar*, c: 6, sayı, 4. s. 279-80.

[38] Bkz.: V. Hösle, *Hegel's System,* (Hamburg: Meiner Verlag, 1986).

bilimsel devrimler tarafından başlatılmamıştı. Aksine seküler bir bağlamda oluşturulmuş ve teolojinin temel inançlarıyla bağdaşmayan doktrinlerin eliyle olmuştur.[39] Bu olguya yukarıda işaret etmiştik.

Bununla beraber Hegel kendi zamanının teolojik, felsefi ve aynı zamanda bilimsel durumunu kuşatan en önemli sorunun farkına varmıştı: Tabiatın ikiliği. "Differenzschrift" inde şöyle diyordu: "Felsefeye olan ihtiyacın kaynağı (tabiatın) ikiliğidir".

Hegel'in uzun vadedeki amacı bu ikiliği mutlak zihin anlamında birleştirmekti. Hegel'de, Newton'da olmayan bir yabancılaşma rengi bulunmaktadır. Bununla beraber, *Principia* ve *General Scholim*'daki dünya sistemleri arasındaki manevî sürtüşme açıktır. Her ikisi de teoloji, felsefe ve din arasındaki karşılaşma safhasının düzenlenmesindeki etkilerinden dolayı övgüye değer. Descartes'in kendi zamanının lisanıyla net olarak açıkladığını Newton matematik kavramlarla formüle etmiş ve Hegel'e de bir çözüm sunabilme görevi kalmıştı. Fakat Tanrı hâlâ atılmamıştı. Bununla beraber, ikilik sorunu göstermektedir ki, Tanrı sorunu öyle karmaşık bir hâle sokulmuştur ki günümüzde bile tamamen bir sonuca ulaşılamamıştır.

Bilim-din ilişkisini daha iyi anlayabilmek için aslında Newton bizim için en uygun örnek olabilir. Nasıl ki Bacon bu yeni dönemin bilim felsefesinin, Descartes de metafizik temelini atmışsa, Newton da bu yeni dönemin en parlak bilimi olan ve daha sonra bütün bilimlerce örnek alınan ve 300 yıla yakındır zihinlerimizi ve dünya görüşümüzü etkileyen mekanik fiziğin temellerini atarak, 2000 yıldır süren Arsito'cu fizik anlayışını ortadan kaldırmıştır.

Ayrıca Newton, pozitivist, amprist, deneyci ve doğrulamacı bilim adamlığının klâsik örneği olarak takdim edilmiştir. Böylece, büyük pozitivist, fizikçi, daha doğrusu modern fiziğin kurucusu olan Newton, her türlü dini ve

---

[39] Özellikle bkz.: Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, New York: Doubleday, 1969), and *The Meaning of History*, Chicago University Press, 1952), Loren Eisely, *Darwins Century*, (New York: Doubleday, 1965).

gizemli (occult qualites), vahiy ve Uluhiyetten soyutlanmıştır. Newton'un bugün tüm dünyada tanınan bu klâsik imajını Ernst Mach'a borçluyuz. Viyana Çevresi felsefi ekolünün önde gelen otoritelerinden olan fizikçi Mach'ın 19. yüzyılın bitiminde fiziğin tarihiyle ilgili yazdığı meşhur kitabının takdim ettiği Newton'un pozitivist imajı budur.[40]

Ancak pozitivist felsefeye yöneltilen büyük eleştirilere ve meydan okumalara şahit olduğumuz son zamanlarda yapılan yeni araştırmalar daha önce sahip olduğumuz bir çok varsayım ve ön kabullerimizi değiştirmemiz gerektiğini gösterdiği gibi, Newton'la ilgili bildiklerimizin de yetersiz., yanlış en azından eksik olduğunu ortaya koydu. Bu araştırmalar açık bir şekilde göstermiştir ki, pozitivist Mach ve taraftarlarının bize sunduğu ve bizim inanmamızı istediği Newton imajı yanlıştır. Bu durumda araştırmacılar Newton'un bilimini dini bağlamda yeniden ortaya koymak, yeniden yorumlamak ve yeniden biçimlendirmek zorunda kalmışlardır.[41]

Newton'la ilgili bu araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlar, sadece Newton'la ilgili kanaatlerimizi değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda bilim anlayışı, bilimsel devrimlerin yapısı ve yorumuyla ilgili tüm klâsik anlayışları da etkilemiştir. Bundan dolayı Newton'cu bilimin içinde şekillendiği ortamın, daha doğrusu dini bağlamın anlaşılması için çok detaylı çalışmalar yapılmıştır.[42] Bu çalışmaların bir sonucu olarak bir zamanların büyülü ve görkemli pozitivist anlayışı cazibesini yitirmiş, yerini daha

---

[40] Ernst Mach, *The Science of Mechanics*, Chicago University Press, 1919. (Mengüşoğlu'nun yukarıda zikredilen görüşleriyle karşılaştırınız.)

[41] Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz: Frank Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, (Isaac Newton'un Din Anlayışı), Oxford Universtiy Press, 1974.

[42] Bu bağlamda E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York: Anchor pb. Doubleday, 1955; Hans Blumenberg, *The Legitimacy of Modern Age*, MIT Press, 1986, çalışmaları çok önemlidir. Özelikle Burtt'un kitabı modern bilimin metafizik temellerini kapsayıcı ve köklü bir şekilde sorgulayan ilk eser olması bakımından bugün klâsik hale gelmiştir. Bu çalışmadan sonra pozitivist bilim felsefesiyle ilgili büyük bir endişe ve şüphe başlamış, sonuçta bu anlayış terk edilmeye başlanmıştır. Daha sonraları ortaya çıkan ve bilim felsefesinde büyük değişikliklere neden olan Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyeraber, M. Polanyi ve diğer bilim felsefecileri hep bu yeni ortamda fikirlerini geliştirmişlerdir. Bu nedenle tüm bu yeni fikirlerin filizlenmesine ve şekillenmesinde Burtt'un katkısı inkâr edilemez. Zaten adı geçen kişilerin kullandığı literatüre bakıldığında da bunu görmek mümkündür.)

makul, hoşgörülü ve kendi sınırlarını bilen bir bilim anlayışına bırakmıştır.

Kısaca burada vurgulamak istenen, Modern zamanlarda bilim ve din arasındaki ilişkinin önemini kavrayabilmek, dinin bu konudaki belirleyici rölünü (eğer böyle bir rölü varsa) ortaya koyabilmek için Newtoncu bilim anlayışının yeni verilerin ışığında ele alınması gerekmektedir. Zira bazı araştırmacıların yeni verilerin ışığında ortaya attığı görüşlere göre, daha sonraları fizik olarak adlandırılan Newtoncu doğa biliminin şekillenmesinde, dini görüşlerin çok ciddî etkileri bulunmaktadır. Bu, aynı zamanda, batı dünyasındaki bilimsel devrimi daha derinlemesine değerlendirme ve onun *metafizik temellerini*, Burtt'un kavramlaştırmasını kullanırsak, imkânını da bizlere verecektir.

IV. Aydınlanma Perspektifinde Bilim-Din İlişkisi

Bilim-Din söz konusu olduğunda en radikal ayrışım hiç şüphesiz aydınlanma ile başlar. Daha önce de ifade ettiğimiz Kartezyen felsefenin düalist anlayışı, daha sonra öyle bir şekilde yorumlanır ki, objektif ve maddi olmayan her şey sübjektif olarak algılanarak, bilimin dışında bırakılır. Daha doğrusu bu tür sübjektif olarak adlandırılan herşeyin objektif bilimin yönetmelerinin dışında tutulur. Aslında Descartes'in her şeyi "düşünce" ile temellendirmesi ve bunun "ben" yani insan merkezli bir metafiziğe dönüşmesi, ardında her şeyi yeniden yorumlayan ve bu yorumunda da her türlü metafizik ve manevî alanı dışlayan bir anlayışın doğmasına zemin hazırladı.

18. yüzyılda iyice güçlenen bu akımın tek ölçütü ve referansı insandı, yani insanın aklı ve rasyonel düşünceydi. Kabaca *aydınlanma*, yani bir yandan insanın aydınlanması; her şeyin nedenini kendi aklıyla temellendirmeye cesareti; diğer yandan da sebep-sonuç ilişkisi içinde bütün tabiat olaylarını aydınlatma böyle bir adlandırmayı beraberinde getiriyordu. Başka bir ifade ile, varlığı ve dünya hayatını (world-life), politik yapıyı akıl ile temellendirme, akıl dışında bir referans aramama en belirgin özellik olarak karşımıza

çıkmaktaydı. Tarihte ilk kez insan kendini ve kendi dışındaki âlemi anlamaya anlamlandırmada tek referans ve ölçüt olarak kendisini, yani kendi aklını esas alıyor ve ona güveniyordu. Böylece akıl dışında kalan tüm geleneksel referans ve otoriteleri bir kenara bırakıyordu.

Aydınlamacılar, Newton'cu mekaniğin sağladığı imkânlarla kâinatı keşfederken her tür manevî, gizil (mistik) ve kutsalı dışlamış ve aklı tek ölçü olarak almıştı. Bu yeni akıl anlayışı ise, nesnel bilginin tek ölçütü olarak deney ve gözlem ile doğrulanmasını esas alıyordu. Deney ve gözlem sonucu biriken bilgiler, tabiatın tüm sırlarını çözecek ve insanın tabiatla olan mücadelesi zaferle bitecekti. Bu, aynı zamanda sefalet, açlık, hastalık, savaş, esaret kölelik vb. her tür olumsuzluğun da sonu olacaktı. Aydınlanma filozoflarına göre insanlık uzun zamandır diğer bir dünyada aradığı cenneti yeryüzünde ve kendi elleriyle kuracaktı. Yeryüzü cennetinde mutlu ve müreffeh bir şekilde yaşayan insanın artık eskimiş ve köhnemiş (!) düşüncelere, metafizik fikirlere ve dinlere ihtiyacı kalmadığından bütün bunlar kendiliğinden ortadan kalkacaktı. Aydınlanma projesinin öngördüğü dünya böyle bir dünyaydı. Aslında bilime ve insan aklına olan inancı, ilerlemeci kalkınma anlayışını ve aydınlanmanın diğer tüm özelliklerini aydınlanmanın önde gelen ve popüler temsilcilerinden biri sayılan Condercet'in (1743-1794) düşüncelerinde bulmak mümkündür. Fransız filozof şöyle diyor:

> (...) Böylece artık yeryüzünde güneşin, akıllarından başka efendi tanımayan hür insanları, yalnız onları aydınlatacağı gün gelecektir; o gün zorbalar, esirler, papazlarla, kalın kafalı, iki yüzlü yardakçıları yalnız tarihin ve tiyatronun malı olacaktır; bu alanda artık yalnız kurbanlarına veya aldattıklarına acımak, taşkınca hareketlerinin korkunçluğunu göstererek faydalı bir uyanıklık içinde bulunmak, tekrar ortaya çıkmaya yeltenirse, hurafenin, tiranlığın ilk tohumlarını

tanıyıp bunlardan korunmayı bilmek için onlar üzerinde durulacaktır.[43]

....

Oldukça büyük ümitler veren ilerlemelerden çıkacak gerçek iyiliklerin, doğrudan doğruya insan soyunun mükemmelleşmesinden başka bir sınırı olamaz, çünkü türlü eşitlik çeşitleri, bu mükemmelleşmeyi ihtiyaçlarımızı giderek daha tam bir hürriyetle birleştirdikçe bu eşitlik daha gerçek olacak, insanların saadetini doğrudan doğruya ilgilendiren her şeyi kucaklamaya daha elverişli bir hâle gelecektir. Ancak bu mükemmelleşmenin yürüyüşünü, kanunlarını gözden geçirmekledir ki, ümitlerimizin genişliğini, sınırlarını bilebiliriz.[44]

....

O zaman gittikçe daha çok daralan bir toprak parçası, pek faydalı yahut daha yüksek değerli bir sürü yiyecekler verebilecektir; daha geniş rahatlıklar, daha az bir yoğaltımla elde edilebilecektir; aynı endüstri mahsulü pek az hammaddenin karşılığı olacak, yahut daha sürekli olarak kullanılır hale gelecektir. Her toprak için birçok ihtiyaçları karşılayan mahsuller arasından, daha az emekle, daha az gerçek yoğaltım isteyen daha büyük bir kalabalığı doyuranları seçilecektir. Böylece hiçbir fedakârlığa katlanmadan yoğaltımda elde tutma, hesaplı kullanma vasıtaları, türlü maddeleri yeniden

[43] Condercet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*, Milli Eğitim Bakanlığı, Dünya Edebiyatından Tercümeler, Tercüme: Oğuz Peltek, Ankara, 1945, s. 77. (italikler eklenmiştir)

[44] Condercet, a.g.e. s. 84-85.

üretme, hazırlama, mahsullerini işleme sanatındaki ilerlemelerin yolunu tutacaktır.

Böylece aynı toprak parçası birçok fertleri beslemekle kalmayacak, ama bu fertlerden her biri daha az emekle toprağı daha verimli bir hâle getirecek, ihtiyaçlarını iyice giderebilecektir.[45]

....

Bu bilimlerdeki ilerlemelerin neticesi olan konulardaki, kamu kurumlarındaki mükemmelleşmesinin, her insanın ortak menfaatini, bütün insanların ortak menfaatiyle uzlaştırmak, birleştirmek gibi bir neticesi olmayacak mıdır? Sosyal sanatın gayesi, bu gözle görünür karşıtlığı ortadan kaldırmak değil midir? Anayasası, kanunları, tabiatın, aklın görüşüyle açıktan açığa uzlaşan memleket; erdemin kolayca elde edildiği, onu bir yana atmak heveslerinin binde bir, pek zayıf ölçüde görüldüğü memleket değil midir?

En sonra bir nazariye üzerine dayanarak, sağlam, faydalı sanatlardaki ilerlemeler, yahut siyaset bilimlerindeki hakikatler üzerine temellenen doğru bir kanun sisteminin ilerlemeleri, insanları insanlığa, iyiliğe, adalete hazırlamıyor mu?[46]

....

Bilimlerdeki ilerlemeler, öğretme sanatındaki ilerlemeleri sağlar, bunlar da neticede yine bilimlerdeki ilerlemelere hız verirler; hiç arasız tazelenen bu

[45] Condercet, a.g.e. s. 88-89.
[46] Condercet, a.g.e. s. 96.

karşılıklı tesir, insan soyu mükemmelleşmesinin en canlı, en kudretli sebeplerinden biri sayılmalıdır. Bugün, okullarımızdan çıkan bir delikanlı, Newton'un derin araştırmalarla öğrendiğinden, yahut dehasiyle bulduğundan daha fazla şey bilir; hesap aletini o zaman bilinmeyen bir kolaylıkla kullanmayı bilir. Aynı gözlem birtakım farklarla, bütün bilimler için doğrudur. Bilimlerin her biri genişledikçe, sayıları pek çok artan hakikatlerin tanıtlarını küçücük bir alana sıkıştırıp kavramayı kolaylaştıran vasıtalar da o kadar mükemmelleşir. Böylece bilimlerin yeni ilerlemelerine rağmen, eşit dehalı insanlar, hayatlarının aynı devrinde, zamanlarındaki bilimin en yüksek noktasına erişmekle kalmayacak, her neslin aynı kafa kuvvetiyle, aynı dikkatle, aynı zaman içinde öğrenebileceği şeyler, zorunlu olarak artacak, her bilimin asıl kısmı, yani bütün insanların erişebileceği kısmı gittikçe genişleyerek, günlük hayatta kendisini idare etmek, aklını tam bir serbestlikle kullanmak için her insana lâzım olan şeyleri daha tam bir şekilde içine alacaktır. [47]

....

(....) bütün zincirlerinden sıyrılmış, ilerlemelerine düşman olanların boyunduruğundan olduğu gibi tesadüfün boyunduruğundan da kurtulmuş olan insan soyunun bir tablosu, hakikat, erdem, saadet yolunda yürüyerek, yeryüzünü bugüne

[47] Condercet,a.g.e. s. 101.

> bugün kirleten, sık sık da kendisinin kurbanı olduğu yanılmalardan, cinayetlerden haksızlıklardan feylesofu kurtarıp yüreğine su serpen bir manzara gösteriyor. Feylesof, bu tabloyu temaşa etmekle akıl ilerlemeleri ile hürriyetli koruma uğrundaki çabalarının mükâfatını buluyor. Artık bu ilerlemeleri insan alınyazısının sonsuz zincirine bağlamaya cesaret ediyor; bununla da erdemin gerçek karşılığını kaderciliğin, peşin yargıları ve esirliği getirerek uğursuz bir karşı kuvvetle bir daha yıkamayacağı sürekli bir iyiliğin hazzını duyuyor. Bu temaşa, onun için kendisini kovalayanların asla akıllarına gelmeyen bir sığınaktır, orada hem tabiatın değerliliği içinde, hem hakları içinde yerini almış olduğunu düşünerek, açgözlülüğün, korkunun, kıskançlığın insanı sarsıp ahlâkını bozduğunu unutuyor; böylece aklının yaratabildiği, beslediği insanlık sevgisinin en saf sevinçlerle bezediği bir cennet içinde gerçekten soydaşlarıyla birlikte yaşıyor.[48]

Condercet ve diğer aydınlanmacıların hayal ettikleri dünya böyleydi. Bu dünyada haksızlıklar, eşitsizlikler, sömürü, kölelik, açlık, sefalet, hastalıklar, alçaklıklar, hurafeler, her türlü batıl inançlar, kısacası insanı mutsuz eden her şey yok olacaktı. Bütün bunları yapacak sihirli formül bilimde mevcuttu. Yegâne ve tek değer bilim ve akıldı. Bunlardan başka bir şeye ihtiyaç duymadan tüm bu sorunların üstesinden gelinecekti.

[48] Condercet,a.g.e. s. 109. (italikler eklenmiştir). Condercet için ayrıca bkz.: B. Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev: Muammer Sencer, c: III, Kitaş Yayınları, İstanbul, 1970, s. 405-415.

Burada klâsik pozitivizmin en büyük ve popüler temsilcisi Auguste Comte'un (1798-1857) ileri sürdüğü temel teze de değinmek gerekir.[49] Zira din-bilim ayrımının bilimin mutlak galibiyetiyle biteceğini ileri sürenlerin başında Comte gelmektedir. Bu felsefenin en belirgin ve bütün farklı ekollerince hemen hemen paylaşılan temel tezi: *Bilimin olgulara, sadece olgulara dayanmasıdır. Bizim dışımızda, deney ve gözlem konusu olabilen olgular dışında kalan şeylerin bilinmesi mümkün değildir, gerekli de değildir. Gözümüzün önünde olup biten olayları açıklamak için bilinmeyen, gizemci (occult) nitelemeler ve açıklamalara ihtiyaç yoktur. Daha doğrusu bu tür iddialar reddedilmelidir. Olgular sadece diğer olgularla açıklanmalıdır. Olguların dışında onları etkileyen veya yönlendiren herhangi bir neden de yoktur. Bütün bunlar ve bunlarla ilgili iddialar bilim dışıdır*. Bundan dolayı pozitivist felsefe her tür metafiziği ve metafizikle ilgili bilgiyi reddetmiştir. Bu sonuç ona göre insanlık tarihinin ilerlemeci ilerleyişinin doğal bir sonucudur. Zira Comte'a göre insanlık tarihi sürekli bir ilerleme şeklinde cereyan etmiştir. Aslında tarihin bu ilerlemeci yorumu bütün aydınlanmacı filozofların ortak bir iddiasıdır. İşte, Comte'a göre bu anlayışın zorunlu bir sonucu olarak insanlık üç önemli dönemden geçmiştir. Buna Comte'un ünlü üç hâl kanunu denilmektedir: Birinci hâl teolojik dönemdir. Bu dönemin temel niteliği insanın tabiattaki olayları anlamak ve açıklamak için teolojik bir neden araması ve bütün bu olup bitenleri bir yaratıcı kavramıyla açıklamaya çalışmasıdır. Bu anlayışa göre bütün bu olup bitenlerin arkasında bizim görmediğimiz bir yaratıcı bulunmaktadır. İkinci dönemde ise insan bir yaratıcıya izafe ile açıkladığı bu olayları bazı metafizik kavramlaştırmalarla açıklamaya çalıştığından bu döneme metafizik dönem denilmektedir. Üçüncü dönem olayların deney ve gözlemle çözümlendiği pozitif dönemdir. Bu yeni dönemin zorunlu bir sonucu olarak bilim, bundan önceki teolojik ve metafizik tüm tartışmaları bir kenara bırakacak, onları yadsıyacak ve

---

[49] Comte'un hayatı, yetiştiği ortam ve eserleri için bkz.: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 85-139.

olayları açıklamak için sadece ve sadece deney ve gözlemle yetinecektir.[50]

Gerçekten de 19. yüzyıldan miras kalan bu felsefe anlayışı bütün batı düşüncesini ve zihinsel yapısını etkilemiş; bilimi değerlerden ayırdığı gibi, bütün metafizik değerlere de savaş açarak onları bilimin dünyasından çıkarmıştır. Schumacher bu gerçeği vurgularken "Mantığımız, 19.yüzyıldan miras kalmış bir dizi hayal ürünü ve yaşamı zedeleyici, olağanüstü fikirlere bağlanan kör ve mantıksız bir imanın sis perdesi ardında kalmıştır. Bundan daha doğru bir imana dönmek mantığımızın en önde gelen görevi olmalıdır."[51] Ayrıca ona göre "19.yüzyılın önde gelen fikirleri, metafiziği ortadan kaldırdıklarını iddia ededursunlar, kendileri kötü, zalim ve yaşamı yıkıcı türden bir metafizik oluşturmaktadırlar."[52] Yine ona göre "Hepsi de 19. yüzyıldan kök almalarına karşın, görebildiğim kadarıyla bugünün "eğitilmiş" kişilerinin zihinlerine hâlâ egemen durumda" olan bu fikirler şunlardır:

> *Evrim fikri*: Bir tür doğal ve otomatik süreç içinde, alt düzeyde biçimlerden sürekli olarak daha üst düzeyde biçimlerin geliştiği. Son yüzyıl bu fikrin gerçeğin tüm yanlarına istisnasız uygulandığına tanık olmuştur.
>
> Rekabet ve doğal seçim fikri: Çevreye en iyi uyanın hayatta işleyişini açıklamayı amaçlar.
>
> İnsan yaşamının din, felsefe, sanat vs. gibi -Marks'ın "insan beynindeki fantazmagoriler" dediği- tüm yüksek düzeydekiler" den başka bir şey olmadıkları, ekonomik çıkarların tebdil-i kıyafet içinde sürdürülmesi için kurulmuş bir üstyapı oluşturdukları ve insan tarihinin tümüyle sınıf kavgalarının tarihi olduğu fikri.

---

[50] Bkz.: David Pepper, *The Roots of Modern Environmentalism*, Croom Helm, London, 1984, s. 61.

[51] E.F. Schumacher, *Küçük Güzeldir*, s. 68.

[52] Schumacher, a.g.e. s. 67.

> İnsan yaşamının yüksek düzeyli görüntülerinin Marksist yorumlanış biçimiyle rekabet eden Freudcu yorumlayış ise, bu görüntüleri bilinçaltı zihnin karanlık kıpırdanışlarına indirgeyerek çocukluk ve ilk ergenlik devrelerinde doyumsuz kalan, ana (ya da babaya) yönelik cinsel arzuların sonucu olarak açıklar.
>
> Görecelik (relativizm) fikri tüm mutlakları yadsıyarak, tüm kıstas ve standartları eriterek, pragmacılıkta görüldüğü gibi doğruluk fikrini ortadan kaldırmakta ve matematiği bile etkilemektedir. Bertrand Russel bu bilim dalını "neden bahsettiğimizi ya da söylediğimizin doğru olup olmadığını hiç bir zaman bilmediğimiz konu" olarak tanımlamıştır.
>
> Son olarak bir de pozitivizm fikri vardır ki geçerli bilgilerin ancak doğal bilimlerin yöntemleriyle elde edilebileceğini ve dolayısıyla genel olarak gözlenebilir gerçeklere dayalı olmayan hiçbir bilginin gerçek olmadığını ileri sürer. Başka bir deyişle, pozitivizm yalnızca "know-how"la ilgilidir ve ne türde olursa olsun, anlam veya amaçlar hakkında nesnel (objektif) bilgi edinme olasılığını reddeder.[53]

Yeri gelmişken kendini objektif, bağımsız ve yaptığı işin sonuçlarından sorumlu görmeyen pozitivist bilim adamının durumunu da kısaca vurgulamak gerekmektedir. Robert Jungk pozitivist bilim adamının tipik bir örneği olarak 20. yüzyılın önde gelen atom bilim adamlarını veriyor. Bu aynı zamanda know-how'un know-what'a üstünlüğünün de bir

[53] Schumacher,a.g.e., s. 64-65. Pozitivizm kavramıyle ilgili olarak bkz.: Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, s.12 vd.

göstergesidir. Öncelikle Jungk şu soruyu sorar: "Neden bilim adamlarının ne yaptıklarıyla ilgileniyoruz da, onların ne olduklarıyla ilgilenmiyoruz?" Ona göre, eğer bugün atom ve hidrojen bombası gibi canavarlar bizzat bilim adamlarının eliyle yetiştirilmişse, bunun en büyük nedeni uyduruk ve doğal olmayan düalist bir ayrımdır. Başka bir ifade ile, bilimin değerden ve bilim adamının kişiliğinden ayrı olarak düşünülmesi ve her türlü değerden bağımsız olduğuna inanılmasıdır. Aslında böyle bir inancın kendisi bir *değer* ifade etmektedir. Jungk, Los Angels caddelerinden birinde ünlü bir matematikçiyle olan karşılaşmasını örnek vererek pozitivist geleneğin tipik bir örneği olan bu kişiyle ilgili gözlemini şöyle anlatır:

> Yüzü tıpkı bir meleğin güzelliğini andıran bir gülümsemeye gark olmuştu. Âdeta iç dünyası bir ahenkler dünyası üzerine sabitleşmişti. Gerçekte ise, daha sonra bana söylediğine göre, o an hidrojen bombasının bir diğer çeşidinin yapımı için çok gerekli olan bir matematik probleminin üzerinde düşünüyormuş. ...bu adam şimdiye kadar yapımına ve geliştirilmesine (matematik bilgisiyle) yardımcı olduğu bombaların patlamalarını hiç seyretmemişti. Davet edilmesine rağmen Hiroşima ve Nagazaki'yi hiçbir zaman ziyaret etmemişti... Ona göre nükleer silahların geliştirilmesi için yapılan araştırmalar tamamen saf matematikti ve kan, zehir ve yıkımla hiçbir ilişkisi yoktu. Bütün söylediği ise, bunların kendi işi olmadığıydı.[54]

Pozitivist felsefe anlayışının günümüzdeki tüm bu yansımaları. beraberinde bu felsefe geleneğinin eleştirisini de getirdi. Böylece bu felsefe anlayışının başta bilim-din ayrımı olmak üzere tüm temel tezleri ciddî şeklide eleştirildi ve eski

[54] Robert Jungk, *Brighter Than a Thousand Suns*, Harmondsworth:Penguin, 1982, s. 13-14.

gücünü kaybetmeye başladı. Din, sanat, felsefe, edebiyat vb. beşeri tüm alanlar yeniden keşfedilmeye başlandı. Böylece tıpkı başlangıçta olduğu gibi bilim ve din birbirinin karşıtı, birbirin reddeden ve yok etmeye çalışan iki zıt kutup olarak değil de, belki gerçekliği anlamının iki farklı ve birbirini bütünleyen yönü olarak tekrar bir araya gelerek tüm bu sorunların üstesinden gelmede işbirliği yapacaklardır. Sadece bilim ve din de değil; sanat, edebiyat ve diğer tüm insani olan, yani insana ait ve insan tarafından üretilen tüm çabalar el ele verecektir. Daha çoğulcu, daha hoşgörülü ve birbirinin sınırlarını ve sınırlılıklarını bilerek, birbirini yok etmeye çalışmadan beraber yaşamayı öğreneceklerdir. Bilim felsefesindeki bu durum, değer bağımsız bilim yerine değer bağımlı bir bilim anlayışının uç vermesine zemin hazırlamıştır. Bugün bilim derken, klâsik ve neo-pozitivistlerin bu kavrama yükledikleri anlamın değişime uğradığı ve yeni bir anlam kümesinin oluştuğu görülmektedir.

Özetlersek, aydınlanma ve modernitenin temel ve merkezi kavramının akıl olduğu görülmektedir. İnsanoğlu geleneklerin, mitolojilerin ve dinlerin dayattığı tüm hayat, örgütlenme ve yorumlama şekillerinden kurtularak/özgürleşerek, tüm eylemlerini aklın rehberliği ve otoritesine terk etmiştir. Aydınlanmanın bu temel tezi çağdaş bir sosyolog tarafından şöyle özetlenmektedir:

> En iddialı biçimiyle modernlik düşüncesi, insanın yaptığıyla bir olduğunun, dolayısıyla da, bilim, teknoloji ya da yönetimin daha etkili kıldığı üretim, toplumun yasayla örgütlenmesi ve çıkarların, ama aynı zamanda da, tüm kısıtlamalardan kurtulma isteğinin harekete geçirdiği kişisel yaşam arasında bir denklik ilişkisinin olması gerektiğinin olumlanmasıdır. Bilimsel bir kültürle hem düzenli, hem de özgür bireylerden oluşan toplum arasındaki bu denklik neye dayanır? Tabiî ki aklın utkusuna.

> *İnsanın eylemiyle dünyanın düzeni arasındaki bu denkliği ancak akıl kurabilir.* Pek çok dinsel düşünce de bu denkliğin peşinde koşmuş ama vahiye dayalı tektanrılı dinlere özgü erekçilik tarafından felce uğratılmıştır. Bilimi ve bilimin uygulamalarını harekete geçiren akıldır; toplumsal yaşamın bireysel ya da ortak gereksinimlere uyarlanmasını sağlayan da, keyfiliğin ve şiddetin yerine hukuk devleti ve piyasa düzenini koyan akıldır. İnsanlık, aklın yasalarına uygun olarak hareket etmekle hem bolluğa, hem özgürlüğe, hem de eşitliğe doğru ilerler.[55]

Görüldüğü gibi, Condercet, Comte ve diğer bir çok modern düşünürün savunduğu aydınlanma ve modernite projeleri birbirine benzemektedir. Aklı esas alan, ilerlemeci ve sonuçta insanlığa yeryüzünde bir cenneti vaad eden bu projenin vaadleri hâlâ gerçekleşmeyi bekliyor. Ancak bu ütopya hiç bir zaman tam gerçekleşmedi. Daha doğrusu sadece dünya nüfusunun %20'i kadarını oluşturan kuzey ülkeleri için gerçekleşti. Geri kalan %80 için durum aynen, belki daha vahim olarak devam ediyor. Başka bir ifade ile, dünyanın kaynaklarının %80'ini, dünya nüfusunun %20'sinin oluşturan bir azınlık hoyratça tüketiyor. Bu düzenin devamı için ise "diğerleri" olarak tanımladığı medeniyet, ülke, azınlık ve topluluklar arasında çatışma ve sürtüşmeleri teşvikte görüyor. Bunun en iyi göstergesi, bütün ilerlemelere rağmen (eğer gerçekten bir ilerleme varsa) savaşların son bulmaması ve hâlâ en kârlı sektörün silah sanayii sektörü olması gösteriyor. [56]

Aydınlanma projesinin başarısızlığının veya eksikliklerinin en iyi göstergesi ise 21. yüzyıla girmeye hazırlanan insanlığın içinde bulunduğu durumdur.

---

[55] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992, s. 13

[56] Konuyla ilgili detaylı bir karşılaştırma için bkz.: Jean-Marc Leblond, "Ideolgy of/in Contemporary Physics," The Radicalisation of Science, (ed.) H. Rose ve J. Rose, içinde, s. 136-198.

İnsanlığın bilim, teknoloji ve daha çok maddî güç ile bütün sorunların üstesinden geleceği; böylece her tür hastalığın tedavi edileceği, fukaralık ve yoksulluğun ortadan kalkacağı, doğal felâketlerin önleneceği, insanların daha mutlu ve müreffeh olacaklarına inanılıyordu. Ancak dünyadaki tahıl üretiminin iki katına çıkmasına rağmen, yine de açlığın ve açlıktan ölümlerin önü alınamamıştır. FAO (Dünya Gıda Teşkilatı)'nun 1990 tarihli raporları tahıl üretimindeki artışın nüfus artışından yüzde elli daha fazla olduğunu ortaya koyuyor. Buna rağmen bu tahılın adaletsiz dağıtımı yer kürede yaşayan nüfusun beşte birinin sürekli olarak gereğinden az beslenmesine yol açıyor.

1990 verilerine göre, 5 milyar insandan 1 milyarı bu durumda. Sürekli açlık çekiyor. Yılda 24 milyon bebek normalin altında bir ağırlıkta doğarken, 5 yaşının altında 204 milyon çocuk ağır yetersiz beslenme belirtileri gösteriyor. Her yıl çoğu çocuk 13 milyon kişi açlıktan ölüyor. Bu, günde açlıktan 35 bin insanın ölmesi demek.[57]

Durumun daha iyi bir değerlendirmesini yapabilmek için, öncelikle içinde yaşadığımız ve çok dramatik olaylara şahit olan 20. yüzyıla bakmak ve ibret almak durumundayız. Çöken imparatorluklara, tekrar tekrar değişen rejimlere, işgallere, ihtilâllere, milyonların öldürülmesine, dağılan ailelere ve göçlere ve daha bunlar gibi nice felâketlere şahit oldu bu yüzyıl. Savaştan olumsuz olarak etkilenen, yuvalarını, yurtlarını, özgürlüklerini ve her şeylerini yitiren insanların sayısı ise milyonlarla ifade ediliyor... Konuyla ilgili

---

[57] İbrahim Özdemir-Münir Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslâm*, DİB Yayınları, Ankara, 1995, s. 16. Dünya Emek Enstitüsü'nün 16 Ekim 1995 tarihinde Dünya Gıda Günü nedeniyle New York'ta düzenlediği basın toplantısı konumuzla ilgili en son durumu şöyle özetliyor: Dünya ulusları her yıl silahlanma için 767 milyar dolar harcamaktadırlar. Bu da, dünya nüfusunun en yoksul kesimini oluşturan %46'inin toplam gelirinden daha fazla bir yekün teşkil etmektedir. UNICEF verilerine göre ise, tek bir B-52 bombardıman uçağı için harcanacak parayla 147 milyon çocuğu hastalıklara karşı aşılatmanın mümkün olacağı görülmektedir. Açlık felaketi sadece az gelişmiş toplumlara özgü bir olgu değildi. Dünyanın en önde gelen ülkelerinden sayılan ABD'de bile 4 milyon çocuğun aç yaşadığı ifade edilmiştir. Dünyadaki aç insan sayısı 800 milyon olup, bunun 100 milyonunun aç kalmasını nedeni iç savaş ve yerel çatışmalardır.Zengin iş adamlarının servetleri toplamının, dünya nüfusunun %45'inin gelirine eşdeğer olduğu vurgulandı. Bunun anlamı ise, 354 zenginin serveti 2 milyar 350 milyon yoksulun gelirine eşittir. (Bu verileri bize ulaştıran ve bazı konularda değerli katkılarda bulunan arkadaşım Mustafa Parıldı'ya teşekkür ederim.)

olarak yeni yayımlanan bir kitap 20. Yüzyılda yaşanan dehşeti bütün boyutlarıyla gösteriyor. Carter döneminin Ulusal Güvenlik Danışmanı Zbigniew Brzezinski *Kontrolden Çıkmış Dünya* adlı son kitabında mega ölümler yüzyılı olarak adlandırdığı 20. Yüzyıldaki ölümlerin bilançosunu çıkarıyor. *Buna göre son beş yılına girdiğimiz yüzyılda ölen insan sayısı, insanlık tarihinde şimdiye kadar yaşanan bütün savaşlar, toplumsal karışıklıklar ve dini katliamlarda ölenlerin toplamından yüksek: Tam 175 milyon söndürülmüş hayat.*

Brzezinski kitabında 20. Yüzyıl insanının çok çarpıcı bir paradoksuna da değiniyor. Bilim ve özellikle de tıp alanında yaşanan gelişmelerin bir yandan insan ömrünü uzatmaya çalıştığına tanık oluyoruz. Diğer yandan bilimsel gelişmelerin ahlâkî seviyeye yansımamış olması nedeniyle politika, bu yüzyılın en büyük düş kırıklığı olarak çıkıyor karşımıza. Tüm beklentilerin aksine Yirminci Yüzyıl insanoğlunun gördüğü en kanlı ve nefret dolu yüzyılı oluyor. Katliam eylemi sistemleşiyor ve iğrenç bir politika olarak dünya sahnesindeki yerini alıyor.

Bunlara bir de günümüzün en büyük sorunlarından birisi olan çevre sorunlarını da eklemek gerekmektedir. Zira çevre sorunları ne aydınlanmacı düşünürlerin ve ne de bilim adamlarının önceden tahmin edemedikleri boyutlara ulaşmış ve bu gün global bir durum arz etmektedir. Kasım 1992'de içlerinde Nobel Ödülü kazanmış 100 bilim adamının bulunduğu 1500 bilim adamı düzenledikleri bir konferansta, eğer böyle gider ve hiçbir ciddî tedbir alınmazsa yakın bir gelecekte biyosferin onarılamaz şekilde tahrip olacağını bütün dünyaya ilan etmişlerdir.[58]

Postmodern durum olarak adlandırılan günümüzde insanın manevî ve kutsal değerleri yeniden keşfinden bahsediliyorsa, bunun nedenlerinin çok iyi irdelenmesi gerekmektedir. Bilim ve teknolojideki bütün gelişmelere rağmen, iletişim teknolojisinin dünyayı küçük bir köy hâline getirmesi bu sorunların çözümünde yetersiz kalmıştır.

[58] *Time*, 6 Eylül 1993, s. 45 Dünyamızın içinde bulunduğu trajik durumla ilgili rakam ve örnekler için bkz.: İbrahim Özdemir, *Çevre ve Din* , Çevre Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997, s. 5 vd.

Dahası bu sorunların temelinde hakim bilim ve teknoloji anlayışının temel belirleyicisi olan materyalist dünya görüşlerinin olduğu bir çok düşünür tarafından ileri sürülmektedir. Çağımızın en önde düşünürlerinden sayılan Martin Hidegger hayatının son yirmi yılını modern teknolojiyi ve ardındaki ideolojiyi anlamaya adamıştır. Bu teknolojinin ardındaki belirleyici gücü ve hayatımızı nasıl kuşattığını gördükten sonra ise: “Bizi ancak Tanrı kurtarabilir”[59] demekten kendini alamamıştır.

V. Sonuç

Bu yazımızda bilim-din ilişkisinin tarihi seyrini vurgulamak ve özellikle postmodern durum veya kısaca postmodern olarak tanımlanmaya başlanan günümüzde bu ilişkinin görünümünü ortaya koymaya çalıştık. Gördük ki, 17. yüzyılla başlayan ve aydınlanma ile zirveye ulaşan bilimin pozitivist yorumunun sadece dini değil, tüm diğer insan etkinliklerini dışlayan yorumu artık geçerliliğini korumamakta, daha doğrusu koruyamamaktadır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu anlayışa göre bilim:

> ... toplum üstü, kültürler üstü, insan üstü bir kavram. Bilim, bu anlayışta, doğayı, insanı, birey ve toplum olarak inceleyip, şaşmaz, kesin, yasalar ortaya koyan bir çabadır. Bilim adamları, insan üstü varlıklardır; ileri sürdükleri hep doğrudur.[60]

Şimdilerde bu bilim anlayışının yerine daha mütevazı, sınırlarını bilen, insanın diğer etkinliklerini ve ürünlerini dışlamayan bir bilim anlayışı oluşmaya başladığı görülmektedir. Hayatı anlayan, hayatı zenginleştiren, sadece insanlara değil, tüm canlılara ve hatta cansız varlıklara saygı duyan, duyması beklenen bir bilim anlayışıdır.

Bugün Ahmet İnam’ın “gönül”ü hesaba katan bilim arayışı ile, Skolimowski, Schumacher ve Maxwell’in bilginin

---

[59] Henryk Skolimowski, *Eco-Philosophy*, Ideas in Progress, London, 1981, s. 114.

[60] Ahmet İnam, “Bilimi Eleştirmek”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 5, Ekim 1992, s. 3.

ve insanın ne olduğunu anlamaya çalışan ve "hikmet" olarak adlandırdıkları yeni bir bilim anlayışının eşiğindeyiz.[61] Maxwell'in dediği gibi, bugün gerek kendimiz, gerekse dış âlemle ilgili çok şey biliyoruz. Tek bilmediğimiz ise, "bilgi"nin ne olduğu ve bu bilgiyi nasıl kullanacağımız. Maxwell'e göre amacı güç elde etmek, böylece insanı ve doğayı kontrol altına almak olan, kendisinden başka her şeyi devre dışı bırakan bilim anlayışını terk ettik. Zihinlerimizde devrim yaparak, hayatın bütünlüğünü yakalamaya ve anlamaya dayanan; gücü değil kâinattaki dengeyi esas alan böylece daha hoşgörülü ve hayatı zenginleştirici (maddî-manevî) bir bilim anlayışı oluşmaktadır. Bugün tüm dünyada, birçok eski bilimsel gelenekler yeniden tartışılmakta ve geliştirilmeye çalışılmaktadır. Bazı Müslüman aydınların son yıllarda ileri sürdükleri "Bilginin İslâmîleştirilmesi", "İslâmî bilgi" vb. tartışmalarının temel esprisi de sanırız burada aranmalıdır.[62]

---

[61] Henryk Skolimowski, *Eco-Philosophy*, Ideas in Progress, London, 1981; Schamucher, *Küçük Güzeldir*; Nicholas Maxwell, *From Knowledge to Wisdom*, Basil Blackwell, 1984. Özellikle Maxwell'in kitabı gerek hakim pozitivist geleneğin kapsamlı bir eleştirisi, gerekse bunun yerini alacak kendisinin *hikmet* olarak adlandırdığı bilim anlayışı için önemli bir kaynak niteliğindedir.

[62] Bilginin İslâmileştirilmesi/İslâmi Bilgi tartışmaları için bkz.: 30. dipnottaki referanslar. Ayrıca İsmail Faruki, *Bilginin İslâmileştirilmesi*; Alparslan Açıkgenç, "Kur'ân Bağlamında Felsefe Kavramı", çev: İbrahim Özdemir, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c: 3, sayı: 1, s. 9-36; Ali Şeriati, *İslâm-Bilim*, çev: Faruk Alptekin, Nehir Yayınları, İstanbul, 1992.

Barış ve Hoşgörünün Esasları Üzerine *

I. Giriş

İnsanlığın yeni bir yüzyıla girmeye hazırlandığı şu zamanda "Barış, Kardeşlik ve Hoşgörüyü" tartışmak ilginç olduğu kadar düşündürücüdür. Zira kin, nefret, düşmanlık ve hoşgörüsüzlüğün sonucu olan savaşlar, çatışma ve soykırımlar olmasaydı "barış" söz konusu olmazdı. Yine kin, düşmanlık, nifak ve zulümler olmasaydı "kardeşlik, dostluk, muhabbet" gibi kavramları yeniden tartışmamıza gerek kalmayacaktı. Bu kavramlar eğer hâlâ gündemimizi ve kafalarımızı meşgul ediyorsa, barış ve kardeşliği yeniden anlamak ve tesis etmek zorundaysak, bunun anlamı gerçekten büyük sorunlarla karşı karşıya olduğumuzdur. Ancak şunu hemen ifade edelim ki, bugün Kur'ân'ın ışığında barış ve kardeşliği arayanlar, bütün bu olumsuzluklara sebep olanlar değildir. Bilakis, başkalarının sebep olduğu ve içinden çıkamadıkları sorunlara, Kur'ân'î değerler çerçevesinde çareler aranmaktadır.

Barış ve kardeşliği tartışırken, bunu Müslümanları esas alarak mı tartışacağız, yoksa tüm insanları hedefleyerek mi tartışacağız? Bunun belirlenmesi gerekmektedir. Kur'ân evrensel ve de taşıdığı değer yargıları kıyamete kadar geçerliyse, o zaman bizim ondan çıkaracağımız ölçülerin, kendi milli sınırlarımız ve insanlarımızla sınırlı kalmaması gerekir. Dahası, sadece beraber yaşadığımız farklı din ve

---

*) *Köprü,* sayı: 57, Kış, 1997.

inanç sahiplerinin de barış içinde yaşamalarını değil, diğer tüm canlıların ve hatta tabiatla barış içinde yaşamayı da ihtiva etmelidir. Böylece, buradan çıkarılacak prensipler, dünyanın neresinde olursa olsun, zulüm, işkence ve soykırıma maruz kalan insanlara ve içinde yaşadığımız dünyaya ve diğer camlara da hitap eden bir yönü olmalıdır. Görüldüğü gibi, tüm mahlukatı kucaklayan bir barış, kardeşlik ve hoşgörüden söz ediyoruz.

İnsanlığın yirminci yüzyılda gerçekleştirdiği bütün müspet bilimsel ve teknolojik gelişmelere rağmen "barış ve kardeşliğin" tartışılması ise ancak trajik bir durum olarak değerlendirilebilir. Bu arayışın "Kur'ân'ın ışığında" gerçekleştirilmesi ise tarihin garip bir cilvesi olmalıdır. Böylece son yüzyıllarda hakim olan dindışı ve seküler arayışların, toplumdan ve hayattan dini dışlayarak barış ve kardeşliği gerçekleştirme projelerinin yetersizlikleri görülmüştür. Başka bir ifadeyle, dinden ve her tür manevi değerden bağımsız bir hümanizma üzerine bina edilmeye çalışılan "barış ve kardeşliğin" yetersizliği, dünyanın içinde bulunduğu mevcut durumla tescil edilmiş görünmektedir. Bu, aynı zamanda aydınlanmacı felsefenin bazı temel varsayımlarının gerçekleşmediğinin bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Zira aydınlanmacı ve pozitivist projeyi ileri süren filozoflara göre, dünyanın ilerlemesi doğrusal olarak devam edecek, insanlık her gün daha iyiye, barış ve kardeşliğe doğru gidecekti. Fakirlik, açlık, kıtlık, tabii felaketlerle beraber savaşlar da yerini barışa ve kardeşliğe bırakacaktı. Bu düşünceyi en iyi dile getirenlerin başında hiç şüphesiz Fransız filozof M. Condercet (1743-1794) gelmektedir. Fransız filozof şöyle diyordu:

> Bütün zincirlerinden sıyrılmış, ilerlemelerine düşman olanların boyunduruğundan olduğu gibi tesadüfün boyunduruğundan da kurtulmuş olan insan soyunun bir tablosu, hakikat, erdem, saadet yolunda yürüyerek, yeryüzünü bugün kirleten, sık sık da kendisinin kurbanı olduğu yanılmalardan, cinayetlerden

> haksızlıklardan feylesofu kurtarıp yüreğine su serpen bir manzara gösteriyor. Feylesof, bu tabloyu temaşa etmekle akıl ilerlemeleri ile hürriyeti! koruma uğrundaki çabalarının mükafatını buluyor. Artık bu ilerlemeleri insan alınyazısının sonsuz zincirine bağlamaya cesaret ediyor; bununla da erdemin gerçek karşılığını kaderciliğin, peşin yargıları ve esirliği getirerek uğursuz bir karşı kuvvetle bir daha yıkamayacağı sürekli bir iyiliğin hazzını duyuyor. Bu temaşa, onun için kendisini kovalayanların asla akıllarına gelmeyen bir sığınaktır, orada hem tabiatın değerliliği içinde, hem hakları içinde yerini almış olduğunu düşünerek, açgözlülüğün, korkunun, kıskançlığın insanı sarsıp ahlakını bozduğunu unutuyor! böylece aklının yaratabildiği, beslediği insanlık sevgisinin en saf sevinçlerle bezediği bir cennet içinde gerçekten soydaşlarıyla birlikte yaşıyor.[1]

Condercet ve diğer aydınlanmacıların hayal ettikleri dünya böyleydi. Bu dünyada haksızlıklar, eşitsizlikler, sömürü, kölelik, açlık, sefalet, hastalıklar, alçaklıklar, hurafeler, her türlü batıl inançlar, kısacası insanı mutsuz eden her şey yok olacaktı. Ama çok geçmeden bunun bir hayal ve ütopya olduğu ortaya çıktı. Zira dünyanın içinde bulunduğu durum sözkonusu iddiaları doğrulamıyor.

---

[1] M. Condercet, *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı,* Milli Eğitim Bakanlığı, Dünya Edebiyatından Tercümeler, ter: Oğuz Peltek, Ankara, 1945, s. 77. (vurgular eklenmiştir) Condercet için ayrıca bkz.: Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi,* çev: Muammer Sencer, c. III, Kitaş Yayınları, İstanbul, 1970, s. 405-415.

Tam aksine, *Postmodern Durum*[2] olarak da tanımlanan günümüzde insanlığın dine ve manevi değerlere yeniden yöneldiği görülmektedir. Adeta çağdaş insan dini ve ezeli hikmeti yeniden tanımaya ve keşfetmeye çalışmaktadır.[3] "Barış, Kardeşlik ve Hoşgörü"yü arayışımızın nedenlerini daha iyi anlayabilmek için, gerek yüzyılımıza ve gerekse günümüze şöyle bir göz atmak gerekmektedir. Bunu da iki alt başlık altında ele almaya çalışacağız. İlk olarak dünyanın, daha sonra da ülkemizin içinde bulunduğu mevcut duruma göz atacak ve neden *barış ve kardeşliği* aradığımızı anlamaya çalışacağız. Kur'ân merkezli barış ve kardeşliğin sadece müslümanları değil, tüm insanları ve hatta tüm mahlukatı kucakladığını ise ilerideki bölümlerde ele alacağız.

A. Dünyanın Durumu

Bugün bizi barış ve kardeşliği aramaya iten temel nedenlerden birisi, dünyamızın içinde bulunduğu mevcut durumdur. Yirmi birinci yüzyıla hazırlanan dünyamız adeta sosyal çalkantılar, etnik çatışmalar, soykırımları ve savaşlarla sarsılmaktadır. Tüm bu çatışmalar bir yanda çağdaş insanda tam bir düş kırıklığı yaratırken, diğer yanda bunların kurbanları onarılmaz rahnelerle yaralanmaktadırlar. Ayrıca tüm bu huzursuzlukların neden olduğu toplu göç olayları tüm dünya için büyük sorunlar meydana getirmektedir. Savaştan, açlıktan, yoksulluktan kaçan insanlar, gittikleri yerlerde ya kabul edilmemekte veya ikinci sınıf muamelelere maruz kalmaktadır.

---

[2] Bkz.: J. Lyotard, *Posmodern Durum,* çev: A. Çiğdem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990. Ayrıca Postmodernizm ve ilgili tartışmalara için bir önceki makale ve ilgili dipnotlar.

[3] Giles Kepel bu gerçeği çarpıcı bir şekilde ortaya koymakta ve konuyla ilgili ilginç örnekler vermektedir: *Din Dünyayı Yeniden Keşfediyor - Tanrının intikamı,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1992. Çağdaş insanın dine yönelmesi başta sosyologlar olmak üzere birçok araştırmacının da dikkatini çekmiştir. Son zamanlarda konuyla ilgili birçok araştırmalar yapılmış ve kitaplar yayınlanmıştır. Bkz.: İbrahim Özdemir, "Postmodern Bağlamda Bilim ve Din İlişkisi", *Köprü Dergisi,* No: 53, Kış 1996, s. 14; Bryan Turner, Oryantalizm, Postmodernizm ve Din", çev: Yasin Aktay, *Tezkire,* sayı: 9-10, Bahar 1996, s. 691 Mona Abaza & Georg Stauth, "Batılı Akıl, Oryantalizm, İslamcı Fundamentalizm: Bir Eleştiri", çev: Abdullah Topçuoğlu, *Tezkire,* sayı: 9-10, Bahar 1996, s. 89; ve orda zikredilen konuyla ilgili diğer kaynaklar. Ahmed A., *Postmodernizm and islam,* Routledge, London, 1992.

Almanya'da bir grup bilim adamının yaptığı bir araştırma şu anda dünyada 40'tan fazla bölge veya ülkede savaşların devam ettiğini ortaya koymuştur. *Hamburg Üniversitesi Savaş Sebeplerini Araştırma Grubu* Başkanı Prof. Dr. Klaus Jürgen Gantzel, II. Dünya Savaşı'ndan sonra meydana gelen savaş sayısının 187'ye ulaştığını belirterek, 1994 yılı içinde dünyanın 41 ülkesinde savaş yaşandığını söylemiş ve bu savaşlarda 6.5 milyondan fazla insanın öldüğünü ifade etmiştir. Bilindiği gibi 1995 ve 1996 yılları boyunca bu savaşların büyük bir kısmı hâlâ devam etmektedir.

20.Yüzyıldan daha çok bilim ve teknoloji çağı veya mantık çağı olarak bahsedilir. Gerçekten de içinde yaşadığımız yüzyılda bilim ve teknolojinin çok büyük gelişmeler kaydettiği görülmektedir. Ancak tüm bu gelişmelere temel teşkil edecek evrensel değerler ve özellikle de ahlaki değerler olmadığından, bu sonuçlardan tüm insanlar adil ve eşit olarak yararlanamamışlardır. Zbigniew Brzezinski'nin ifadesiyle "bütün bu gelişmeler ahlaki seviyeye yansımamış ve politikanın 20.yüzyılın en büyük düş kırıklığı olmasına yol açmıştır."[4]

Tüm beklentilerin tersine, yirminci yüzyıl insanoğlunun gördüğü en kanlı ve nefret dolu yüzyıl olmuştur. Bu yüzyılda çoğunlukla kuruntuların egemen olduğu politikalar inanılmaz boyutlarda ölümlere yol açmıştır. Zalimlik kurumsallaşmış, büyük ölçüde yaygınlaşmıştır. İnsan öldürme işlemleri kitlesel üretim seviyesinde örgütlenmeye başlanmıştır. Daha önce tarihin hiçbir döneminde insan öldürmek bu kadar yaygınlaşmamış, hiçbir dönemde bu kadar insanın hayatına mal olmamış, hiçbir dönemde böyle mantıksız amaçlar uğruna insanların hayatına son verebilmek için bu kadar yoğun bir çaba gösterilmemiştir. [5]

Kısacası, bu yüzyılda savaş ve planlı soykırımlar sonucu ölen insanların sayısı takriben 175 milyondan daha fazladır. Bundan dolayı da bazı araştırmacılar yüzyılımıza "mega ölümler yüzyılı" adının verilmesi gerektiğine işaret

[4] Zbigniew Brzedinski, *Kontroldan Çıkmış Dünya (Yirmi Birinci Yüzyılın Arefesinde Dünya Çapında Karmaşa),* çev: Haluk Menemencioğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996.

[5] Brzezinski, a.g.e., *s.* 4.

etmişlerdir.[6] Bu, tüm insanlık tarihi boyunca savaşlarda ölen insanların sayısından daha büyük bir sayıdır. Üstelik küçük çaplı ve etnik yapılı çatışmalarda ölenlerle, son yıllardaki rakamlar bu sayıya dahil değildir.

Burada işaret edilmesi gereken diğer önemli bir nokta da şudur: Dünyanın neresinde olursa olsun, kin, nefret, düşmanlık ve bunların tabiî sonucu olan savaş ve soykırımlar varsa, bunların sömürgeci ve hükmedici Batı medeniyetinin, başka bir ifadeyle "beyaz adam"ın ektiği fitne ve fesat tohumlarının bir sonucu olduğu görülecektir. Bu nedenle, Batılı sömürgeci devletler Prof. Ernest Gellner'in iddia ettiği gibi, hakimiyetlerinde bulundurdukları ülkeleri terkederken arkalarında sadece "ilkellikten ve tarıma bağımlı olmaktan, medeniyete ve sanayileşmeye geçmiş toplumlar" bırakmamışlardır.[7] Sömürgeci devletlerin izafi olarak gerçekleştirdiklerini kabul etmekle beraber, bu ülkelerin yerli halkları üzerine yaptıkları antropolojik ve sosyolojik araştırmalarla, ırkçılığı ve kabileciliği öne çıkararak, etnik çatışmalara zemin hazırlamışlardır. Bu çatışmalardan her zaman en kârlı çıkanların ise güçlü batılı ülkeler olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Bunun en son örnekleri ise hâlâ dünyanın çeşitli bölgelerinde devam eden etnik çatışmalardır. Bosna-Hersek, Çeçenistan, Keşmir, Liberya ve Ruanda'da yaşanan insanlık dramları bunun en somut kanıtlarıdır.[8]

Prof. Dr. Anna Masala'nın, "20. Yüzyılın sonunda, savaş, din, hoşgörüsüzlük, ırkçılık, açlık, cahillik gibi kelimelerin anlamlarının unutulması gerekir"[9] diye feryad etmesi

---

[6] Brzezinski, a.g.e., *s.* 6.

[7] Ernest Gellner, "The Mighty Pen?", *Times Literatüre Supplement,* February 1993, s. 19.

[8] Ruanda'da daha önce barış içinde yan yana yaşayan Hutu ve Tutu kavimleri, sömürgeci Avrupalı ülkelerin yönetiminden sonra kavmi ve ırki sebepleri öne sürerek yek diğerine üstün olduğunu ileri sürmüş, sonuçta milyonlarca kişinin ölümüyle sonçulanan toplu katliamlar meydana gelmiştir. Bu kadar insanın öldüğü bir ülkede barışın tesisini kısa sürede beklemek gerçekçi değildir. Bu konuyla ilgili bkz. Mustafa Parıldı, "Katliamın Öteki Adı: Ruanda", *Evrensel İnsan Hakları Dergisi,* Sayı: 6, Temmuz 1995, s. 16-17.

[9] Prof. Dr. Anna Masala, "Mevlana'dan Bediüzzaman'a Uzanan Çizgi", *İslam Düşüncesinin 20. Asırda Yeniden Yapılanması ve Bediüzzaman Said Nursi,* Yeni Asya yayınları, İstanbul, 1992, s. 20

düşündürücüdür. Bu kelimelerin değil unutulması, aksine her gün yeni çıkan çatışmaların körüklendiğine şahit olunmaktadır. Soğuk savaş sonrasında "yeni dünya düzeni" olarak ortaya sürülen fikirlerin temelinde "medeniyetlerin çatışması" tezinin olması,[10] tüm bu etnik çatışmaların kökeni hakkında bilgi verirken, böyle gittiği takdirde bunların şiddetleneceği bile söylenebilir.

Bu nedenle, gerçekten herkesin barış, diyalog, hoşgörü, dostluk ve kardeşlik için birşeyler yapması gerekmektedir. Herşeyin devletten veya totaliter ve tekçi; halkı dışlayan ve hatta "halka rağmen halk için" karar veren yönetimlerden bekleme dönemi geride kalmıştır ve kalmalıdır. Bu tür yönetimlerin sebep olduğu acı ve ızdıraplardan ders alan duyarlı insanlar *gönüllü kültür kuruluşları* espirisi altında örgütlenmekte; reel politikalara ve karar verme mekanizmalarını katılmaya çalışmaktadır.[11]

B. Ülkemizin Durumu

Barış ve Kardeşliği tartışmamızda ülkemizin içinde bulunduğu durumun da rolü bulunmaktadır. Bilindiği gibi Cumhuriyetin kuruluşundan hemen sonra, Türk insanı için *yeni bir kimlik* önerilmiştir.[12] Bunun bir sonucu olarak, 1928'den

---

[10] Samual P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", (Medeniyetler Savaşı mı?) *Foreing Affairs,* Summer 1993. Adı geçen makalenin Türkçe tercümesi ve ilgili tartışmalar için Bkz.: *Medeniyetler Çatışması,* derleyen: Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.

[11] Bkz.: John Clark, *Kalkınmanın Demokratikleşmesi, Gönüllü Kültür Kuruluşların Rolü,* Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yayını, Ankara, 1994.

[12] Şerif Mardin bu yeni kimliğin oluşumunu Tanzimata kadar götürür. Mardin'e göre, "Tanzimat döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda cereyan edip sonra Cumhuriyet döneminde de süren değişimler, yarattığı 'kişisizleştirme' ölçüsünde geleneksel Osmanlı sistemini hedef aldı. (...) Önce Jön Türklerin sonra da Cumhuriyet'in yaptığı, ortalama Osmanlının kişisel ilişkilerine hayat veren ve *önermeci* olmayan araçlara dayalı söylemi ortadan kaldırmak olmuştur." Mardin, Said Nursi'nin tecdit projesini bu "kişisizleştirmeye" bir meydan okuma olarak görür: "Said Nursi'nin katkısı ise Kur'ân'da konulan normları, geleneksel Müslüman davranış ve kişisel ilişki tarzını, gelişen bir sanayi ve kitle iletişim toplumuna yeniden sokacak biçimde yenilemiş (tecdit) olmasıdır. Said Nursi'nin etkisinin, büyük ölçüde, bu felsefi-sosyolojik yaklaşıma dayandığını sanıyorum." Bkz.: *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiyede Din ve Toplumsal Diğişme,* çev: Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 26-27. Adıgeçen kitabın bir eleştirisi için bkz.:

itibaren dinin eğitimden ve daha sonraki yıllarda ise sosyal hayatın tümünden dışlanmasıyla, bu yeni kimliğin esasları belli olmaya başlamıştır. Zamanın kabul gören anlayışına uygun olarak ulus-devlet ve vatandaşlık fikirlerinden hareketle, bu yeni kimlik ırkî esaslar üzerine bina edilmeye çalışılmıştır. Bu yeni anlayışın bir sonucu olarak da dini olan her şey ya yasaklanmış veya takibata maruz kalmıştır. Bunun en tipik örneklerinden birisi 17 Mayıs 1942'de zamanın Matbuat Umum Müdürü olan Vedat Nedim Tör'ün yayınladığı bir genelgedir. Bütün gazetelere gönderilen bu genelgeyle, dinden bahseden bütün yazı ve tefrikaların en geç on gün içinde sona erdirilmesi istenmiştir. Amaç ise Türk insanı için öngörülen adı geçen yeni kimlikle ilgilidir: "Biz her ne şekil ve surette olursa olsun memleket dahilinde dini neşriyat yapılarak *dini bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dini bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz."*

Burada gözden kaçırılan ve iyi hesap edilmeyen noktanın şu olduğu görülmektedir: Bin yıldır İslamî değerlerin oluşturduğu bir kimliğin, ırkî esaslara göre tanımlanmasının ve üstelik hertürlü dini değerin tamamen dışlanarak bunun yapılmasının ülkenin geleceği için bir tehlike oluşturup oluşturmayacağının hesaplanmamasıdır. Anadolunun asırlardır bir çok millet ve kavme beşiklik ettiği, hatta çeşitli millet ve ırkların bir mozayiğinden oluştuğu düşünülürse, ırkî esaslara dayanan politikaların bu mozayiği nasıl parçalayacağını anlamak güç değildir. Durumun farkında olan ve bu yeni kimliğin değil ülkeyi muasır medeniyet seviyesine çıkarmak, bilakis ülkenin birlik ve beraberliğini tehdit eden bir boyut kazanacağını söyleyenler olmuştur. Bunların başında da o sıralar Emirdağ'da sürgünde bulunan Said Nursi gelmektedir. Türk milletinin bin yılı aşkın süredir İslami değerlerle yoğrulduğunu, bu nedenle dini duygu ve değerlerden yoksun, dahası dine düşman olarak yetiştirilmiş bir gençliğin istikbalde ülkemiz için büyük bir tehlike teşkil edeceğine ısrarla işaret etmiştir. Bu endişelerini bizzat zamanın Halk Partisi Genel Sekreteri Hilmi Uran'a bir

---

İbrahim Özdemir, "Şerif Mardin'in 'Bediüzzaman Said Nursi Olayı' kitabıyla İlgili Bir Ön Değerlendirme," *Yeni Dergi,* Ağustos-Eylül 1994, s. 26.

mektupla iletmesi ise gerçekten ilginç ve düşündürücüdür. Said Nursi, milletin bin yıllık İslamî değerlerle oluşmuş kimliğiyle oynamanın, nasıl olumsuz sonuçlar getireceğine şöyle işaret etmektedir:

> Bin senedenberi Âlem-i İslâmiyeti kahramanlığıyle memnun eden ve vahdet-i İslâmiyeyi muhafaza eden ve âlem-i beşeriyetin küfr-ü mutlaktan ve dalâletten şanlı bir surette kurtulmasına büyük bir vesile olan Türk milleti ve Türkleşmiş olanların din kardeşleri; eğer şimdi eski zaman gibi kahramancasına *Kur'ân'a ve hakaik-i imana sahip çıkmazsanız* ve doğrudan doğruya *hakaik-ı Kur'âniye ve imâniyeyi tervice çalışmazsanız,* size kat'iyyen haber veriyorum ve kafi hüccetlerle isbat ederim ki: Alem-i İslâm'ın muhabbet ve uhuvveti yerine dehşetli bir nefret; ve kahraman kardeşi ve kumandanı olan Türk milletine bir adavet ve şimdi Alem-i İslâmı mahva çalışan küfr-ü mutlak altındaki anarşiliğe mağlûp olup, *âlem-i İslâm'ın kal'ası ve şanlı ordusu olan bu Türk milletinin parça parça olmasına* ve şark-ı şimaliden çıkan dehşetli ejderhanın istilâ etmesine sebebiyet vereceksiniz.
>
> Evet hariçteki iki dehşetli cereyana karşı bu kahraman millet, Kur'ân kuvvetiyle dayanabilir. Yoksa, küfr-ü mutlakı, istibdad-ı mutlakı, sefahet-i mutlakı ve ehl-i namusun servetim serserilere ibâhe etmesini âlet ederek dehşetli bir kuvvetle gelen bir cereyanı durduracak, ancak *İslâmiyet hakikatiyle mezcolmuş, ittihad etmiş ve bütün mazideki şerefini, islâmiyet'te*

bulmuş olan bu milletteki din kuvveti ve iman bütünlüğüdür.

Evet bu milletin hamiyetperverleri, milliyetperverleri her şeyden evvel; bu mümteziç, *müttehid,* milliyetin can damarı hükmünde olan hakaik-i Kur'âniyeyi, terbiye-i medeniye yerine ikame etmek ve düstur-u hareket yapmakla o cereyanı durdurur inşaallah!.[13]

Bu ikazların haklılığı 1970'li yılların anarşi ve terör olaylarıyla ortaya çıkmıştır. Mevcut eğitim sisteminin ve tabiî yeni kimliğin ürünü olan gençliğin, devleti ve anayasal sistemi bizzat tahrip etmeye başladığı görülmüştür. Bütün bunların bir sonucu olarak 12 Eylül 1980 askeri darbesi, din derslerini Anayasanın 24. Maddesiyle ilk ve orta öğretimde zorunlu hale getirerek, İslamî değerlerin toplumumuzun birlik ve beraberliğinin *mayası ve çimentosu* olduğu gerçeğini zımnen de olsa kabul edilmiştir.

Diğer yandan ülkemizin son on yıldır karşı karşıya bulunduğu bölücü terörün de konumuzla ilgisi bulunduğunu düşünüyorum. Ülkemizin en ciddi sorunu olmaya devam eden bölücü terörürün de, tıpkı yukarıdaki anarşi ve terör gibi, devletin resmi görüşündeki bazı çarpıklıklardan kaynaklandığını bu gün bir çok kimse kabul etmektedir. Bu konuda sadece dış güçleri suçlamak, yeterli değildir. Yapılması gereken soruna tarihi bir bakış açısıyla yaklaşmak ve doğru değerlendirmeler yapmaktır. Aksi takdirde, bölücü terörürün neden olduğu ekonomik zararlar bir yana, bizzat ülkemizin birlik ve beraberliği için büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Bu tehditin ayrı bir devlet şeklinde ortaya

[13] Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyatı, Emirdağ Lahikası,* s. 1772-1773. (Vurgular eklenmiştir.)

çıkacağına ihtimal verilmemelidir. Asıl tehlike asırlardır beraber ve birlikte yaşamış, adeta et-kemik gibi birbirine geçmiş ve kaynaşmış öncelikle Türk ve Kürtlerin arasında ekilmeye ve geliştirilmeye çalışılan kin ve nefret duygusudur. Bunun yanında son zamanlarda körüklenen Alevi-Sünni, laik-antilaik vb. ayrımların da ülkedeki barış ve kardeşlik ortamını tehdit ettiğini belirtmeye gerek yoktur. Bu çalışmamızın daha sonraki bölümlerinde göstermeye çalışacağımız gibi, tüm bu sorunların İslami değerlerle çözülmesi mümkündür. Yapılması gereken, ırk, renk ve dil farklılığını üstünlük ve hakimiyete esas alarak kin ve nefretin toplumda yayılmasını değil, bilakis İslamın evrensel değerler manzumesinden ve ilkelerinden hareketle birlik ve beraberliğin teminatı olan daha üst ve kuşatıcı bir kimliğin vurgulanmasıdır. Böylece, sadece müslümanları değil, tüm insanları ve hatta tüm mahlukatı kuşatan, onlarla bir bütünlük ve ahenk meydana getiren bir kimlik oluşturmaktır.

Görüldüğü gibi "barış ve kardeşlik"ten bahsetmemizin çok önemli nedenleri var. Bununla beraber bütün bunların kökeninde ve temelinde yatan nedenlere işaret etmek gerekir. Aksi takdirde "Barış ve kardeşlik" için yeni ve sağlam bir temel bulmak mümkün olmayacaktır. Çağdaş ideolojilere baktığımızda bunların en temel özelliğinin "tekçi, monist, totaliter ve mutlakiyetçi" oldukları görülmektedir. Bu ideolojiler kendileri gibi düşünmeyen farklı düşünceleri veya kendilerinden saymadıkları herkesi yok edilmesi gereken bir düşman olarak görmüşlerdir. Brzezinski'nin ifadesiyle "Bir önceki yüzyılda, Tanrı'nın her şeye kadir olduğuna inanan adam, yerine cennetin yeryüzünde kurulabileceğine inanan, bunun için de yalnız insanı ezmekle kalmayıp doğayı da yok eden seküler fanatiğe bırakmıştır." Ancak gerçek dinin yerini almaya çalışan bu tekçi ve totaliter anlayış insanlığa çok pahalıya mal olmuştur:

> Son yüzyıl boyunca, bu düşünce insanlık tarihinin politik anlamda en kibirli ve pahalıya ödenen deneyimine dönüşmüş, totaliter idareler zorlayıcı ütopyalarını yaratmaya çalışmışlardır. Bu ütopyalar bütün gerçekleri, objektif

> düzeyde toplumsal organizasyonları, sübjektif düzeyde ise kişisel inançları, tek bir politik merkezden kaynaklanan doktrinel kontrole bağlı kılmayı amaçladı, insanoğlunun bu aşırılık için ödediği fiyatı hesaplayabilmek mümkün değildir.[14]

Bununla beraber, çağdaş ideolojilerin sebep olduğu zulüm ve tahribattan nasibini alan sadece insanoğlu olmamıştır. Bunun yanında insanın tabiî çevresi de tarihin en büyük tahribatıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu tahribatın günümüzdeki adı ise "çevre sorunlarıdır". Şu kadarını ifade edelim ki, sadece II. Dünya savaşından sonraki ve hatta sadece 1960-1990 tarihleri arasındaki çevre sorunlarının ulaştığı boyut tüm insanlık tarihindekinden daha büyüktür.[15] İlginç ve düşündürücü olan ise, çağımızın en büyük zulümlerinin ve en büyük çevre sorunlarının daha çok her tür manevi değeri ret etmekle kalmayıp bunlara savaş açan komünist sistemin hakim olduğu ülkelerde ortaya çıkmasıdır. SSCB eski devlet başkanı Gorbaçow'un bunun nedenlerini soran bir gazeteciye verdiği kısa cevap herşeyi açıklamaktadır:"İnsanın kendisini tanrılaştırması ve herşeye sahip olduğunu sanması. Ancak insan Tanrı değildir."[16]

Böylece, tüm sorunların temelinde; çağdaş insanın kendisini herşeye sahip, istediğini yapabilen, kendi zevklerini tatmin eden herşeyin meşru olduğuna inanan anlayışın yattığı görülmektedir. Bu nedenle günümüz insanı kendini yeniden tanımaya çalışarak kainattaki yerini, görevini ve sorumluluklarını/sorumsuzluklarını yeniden tanımlamaya çalışıyor. Daha önce sahip olduğu izafi değerler yerine, herkesi kuşatan evrensel ve mutlak İlâhî değerleri koymaya çalışıyor. Postmodern olarak tanımlanan zamanımızda gözlemlenen dini değerlerin yükselmesine ve önem kazanmasına Said Nursi'nin 1911'de Şam Emeviyye Camiinde verdiği hutbede işaret ettiği görülmektedir.

---

[14] Brzezinski, s.20.

[15] Daha geniş bilgi için bkz.: İbrahim Özdemir-Münir Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslam,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995.

[16] *Time,* 6 Eylül 1993, s. 45.

İnsanın mahiyeti üzerine yaptığı tahlil ve tesbitler sonucunda, insanlığın dinsizliğin mahiyetini ve sebep olduğu sonuçlan istikbalde daha iyi anlayacağını ve din-i hakk'a yöneleceğini ifade ederek şu sonuca ulaşıyor:

> Nev-i beşer, hususan (özellikle) medeniyet fenlerinin ikazatıyla uyanmış, intibaha gelmiş, insaniyetin mahiyetini anlamış. Elbette ve elbette dinsiz, başıboş yaşamazlar. Ve olamazlar. Çünki, acz-i beşeri ile beraber hadsiz musibetler ve onu inciten hârici ve dahilî düşmanlara karşı istinad noktası; ve fakrıyla beraber hadsiz ihtiyâcâta mübtelâ ve ebede kadar uzanmış arzularına meded ve yardım edecek istimdâd noktası, yalnız ve yalnız *Sani'-i alemi tanımak ve iman etmek ve ahirete inanmak ve tasdik etmekten* başka, uyanmış beşerin çaresi yok...[17]

Buraya kadar yaptığımız girişin temel amacı, bütün bu zulüm ve düşmanlıkların temelinde, çağdaş insanın önce "kendisini", daha sonra da "Öteki"sini tanımlamasında esas aldığı değer ve kıstasların yattığım göstermektir. Böylece, kendimizi ve ötekini tanımlama biçimimizi ve bu tanımlamanın muhtevasını değiştirmeden, bunların sonuçlarının da değişmeyeceğine olan inancımızı vurgulamaktır. Zaten asıl sorun da "kendisini" tek ve mutlak gerçek olarak tanımlayan, kendisi gibi düşünmeyen ve kendisinden olmayanları, hatta tabii çevreyi yani "Ötekini", ele geçirilmesi, baskı altına alınması ve nihayette yok edilmesi gereken bir varlık olarak tanımlayan zihniyetten kaynaklanmaktadır. Bu tanımlamanın sonucu ise yukarıda arzetmeye çalıştığımız tablodur.[18]

---

[17] Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyatı, Hutbe-i Şamiyye,* c: 2, s. 1962. (Vurgular eklenmiştir.)

[18] Modern insanın içinde bulunduğu durumu ve ruh halini Teoman Duralı'nın şu tespitleri çarpıcı bir şekilde ortaya koyuyor: *"Yakınçağ Dindışı Avrupa Medeniyeti,* onyedinci yüzyıldan itbâren birinci şıkkı (yani dinin iç ile dış hayatımızı

Eğer "barış ve kardeşliği Kur'ân'ın Işığında" temellendirmeye çalışıyorsak, öncelikle bunun temelini oluşturacak temel kavramları vurgulamamız gerekir. Başka bir ifadeyle, Kur'ân'ın "kendimizi" ve "ötekini" nasıl tanımladığını ortaya koymamız gerekir. Bu yapıldıktan sonradır ki, Kur'ân merkezli bir barışın ve kardeşliğin gerçek boyutları ve değeri daha iyi anlaşılacak ve takdir edilecektir. Bunu gösterebilmek için özellikle Kur'ân'ın ortaya koyduğu ahlakî öğretinin üç temel kavramına dikkat çekmek yerinde olacaktır: İman, İslam ve Takva.

II. İslam Ahlakının Temeli: İman, İslam ve Takva

İslam'ın takdim ettiği değerler sistemini anlamanın temel şartlarından birisi hiç şüphesiz İslam'ın temel inançlarını ve İslamî dünya görüşünün esasını oluşturan unsurları bilmektir. Kur'ân'ın temel hedefi de insanları dalâletten hidayete, nefsin ve tabiatın karanlığından nura çıkarmaktır. Zira Kur'ân'a göre gerek insanın kendi nefsi, gerekse tabiatttaki her şey Allah'ı gösteren birer işaret (ayet) ve belgedir. Bu nedenle Kur'ân kendisini "yol gösterici bir

---

yönlendirdiği kabulünü kaale almamayı) kendisine fikrî ve zihnî zemin almak tercihinde bulunarak *saçmalıktan* (absurdite) hareket etmiştir. Saçmalığın kaynağı, en temel ilkeden yoksunluk, daha açık ifadeyle, *Tanrısızlıktır*. Öksüz kalmış çocuk ne ise, Tanrısızlık çukuruna düşmüş kişinin durumu da odur: Terbiye edici (Rab) ilk ve Sığınılacak (Rahman) son merciden kesin yoksunluk! Böylelikle kişi, mutlak yalnızlık (solitude absolue) dediğimiz tutanaksız durumda kendi eksik varoluşuyla baş başa kalır. Kapkaranlık Sonsuzlukta (Evrende) yapayalnızdır, öksüzdür (benlik). Bkz.: Prof. Dr. Teoman Duralı, "Tarih Felsefesine Medhal", Türk Felsefe Derneğinin Bursa'da düzenlediği 1994 Felsefe Kongresine sunulan tebliğ, s. 5. Bu yalnızlığın ve dalâletin sonuçlarını Nursi şöyle ifade eder: "Şirk ve dalâletin ve fısk ve sefahatin yolu, insanı nihayet derecede sukut ettiriyor. Hadsiz elemler içinde nihayetsiz ağır bir yükü, zayıf ve aciz beline yükletir. Çünkü, insan Cenab-ı Hakkı tanımazsa ve Ona tevekkül etmezse, o vakit, insan, gayet derecede aciz ve zayıf, nihayet derecede muhtaç, fakir, hadsiz musibetlere maruz, elemli, kederli bir fani hayvan hükmünde, bütün sevdiği ve alaka peyda ettiği bütün eşyadan mütemadiyen firak elemini çeke çeke, nihayette, baki kalan bütün ahbabını bir firak-ı elim içinde bırakıp, kabrin zulümatma yalnız olarak girer." *Risale-i Nur Külliyatı, Sözler,* s. 288.

kitap" olarak tanımlamakta,[19] kâinat kitabını nasıl okuyacağımız konusunda bize rehberlik etmektedir.

İslâm Dünya Görüşünün temelinin şu üç noktadan oluştuğu söylenebilir: *Birincisi,* Allah, veya Tevhid inancı; *ikincisi,* Peygamberlik veya Nübüvvet; *Üçüncüsü* ise, Ahiret ve hesaba çekilme inancı. İşte bu sebeple, Müslüman birey bütün hal ve hareketlerini bu üç temel noktadan hareketle oluşturulan bir ahlâkî zemine oturtmak zorundadır.[20] Başka bir ifadeyle, Kur'ânî öğretinin temelinde "tüm kainatın Allah tarafından yaratıldığı" hakikati yattığından; Ezeli ve ebedi tek hakikat O'dur. O'nun dışındaki her şey fanidir. Herşeyin dizgini O'nun elinde, herşeyin anahtarı O'nun yanındadır. Herşey O'nun emriyle halledilir.

Bundan dolayı Müslüman kendini ve kendi dışındaki "ötekini" tanımlarken hep bu temel tevhid ilkesinden hareket eder. Böylece sadece hemcinsleriyle değil, tüm kainatla bir ünsiyet ve kardeşlik bağı kurar. Bunun üzerinde daha sonra durulacaktır. Şimdi konumuzun teorik temelini oluşturacak üç temel kavram üzerinde duralım: *îman, islam ve takva*. Bu kelimeler Arapça ayrı köklerden gelmelerine rağmen, hepsi şaşırtıcı şekilde benzer anlamlara sahiptir. Fazlur Rahman'a göre bu kavramlar Kur'ân merkezli bir ahlakın en temel anahtar kavramlarıdır.[21]

İman kelimesi Arapça *emene* (**e-m-n**) fiilinden gelmekte ve "kendi içinde barış içinde olmak" veya "kendi içinde herhangi bir sorunu ve sıkıntısı olmamak", "kendinden emin olmak" gibi manalara gelmektedir. İmanın temel anlamı, anlaşıldığı gibi, "barış" ve "emniyettir". Ancak "inanmak" fiilinin Kur'ân'da (bi) harfi ceriyle kullanılarak "bir şeye inanmak" şeklinde kullanıldığı ve çoğunlukla da "Allah'a inanmak veya güvenmek" anlamında *amene billahi* şeklinde

---

[19] Bakara (2): 2 "Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitab'dır."

[20] Said Nursi, bunlara adalet ve ibadeti de ekler. Bkz.: *Risale-i Nur Külliyatı, İşaratü-l İ'caz,* Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1996, s. 1159.

[21] İman, islam ve takva kelimelerinin İslam ahlakındaki yeri ve önemiyle ilgili buradaki değerlendirmelerimiz büyük ölçüde Fazlur Rahman'ın konuyla ilgili görüşlerine dayanmaktadır. Bkz.: Fazlur Rahman, "Some Key Concepts of the Qur'an", *Journal of Religious Ethics,* 2 (1983), s. 170-171.

geçtiği görülmektedir. Ancak Allah'a inanmanın yanında *Kitaplara, Peygamberlere, Meleklere ve hesap gününe inanmak* olarak da sık sık geçmektedir.

Burada dikkatimizi çeken ve vurgulanması gereken önemli nokta şudur. İnanmak kelimesinin asıl manasının "barış ve emniyet" olduğu göz önüne alınınca, bunun Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere ve hesap gününe inanmayla irtibatlandırılarak, "gerçek barış, emniyet ve huzurun" bunlarsız olamayacağının vurgulanmasıdır. Böylece kardeşliğin, bansın, dostluğun ve tüm ahlaki değerlerin temelinde Allah'a imanın yattığı görülmektedir. Kur'ân'ın en temel ve merkezi kavramının tevhid olmasının nedeni de budur. Başka bir ifadeyle, Kur'ân'a göre, "Allah'a iman ve güven olmadan" barış ve kardeşliğin, hem bireysel ve hem de toplumsal manada tesisi mümkün değildir. Zira imanı olmayan kişi, öncelikle kendi içinde barış ve emniyeti sağlayamamış, kendi bütünlüğünü gerçekleştirememiş olduğundan, böyle kişilerden oluşan toplumlarda gerçek barış ve kardeşliğin ortaya çıkmasını beklemek aşın bir iyimserlik olur. Said Nursi bu gerçeğe şöyle işaret eder:

> Hilkatin en yüksek gayesi ve fıtratın en yüce neticesi, imân-ı billâhtır. Ve insaniyetin en âli mertebesi ve beşeriyetin en büyük makamı, imân-ı billâh içindeki marifetullahtır. *Cin ve insin en parlak saadeti ve en tatlı nimeti, o marifetullah içindeki muhabbetullahtır*. Ve ruh-u beşer için en halis sürür ye kalb-i insan için en safi sevinç, o muhabbetullah içindeki lezzet-i ruhaniyedir.
>
> Evet, bütün hakikî saadet ve hâlis sürür ve şirin nimet ve safi lezzet, elbette marifetullah ve muhabbetullahtadır. Onlar, onsuz olmaz. Cenab-ı Hakkı tanıyan ve seven, nihayetsiz saadete, nimete, envara, esrara, ya bilkuvve veya bilfiil mazhardır. Onu hakiki tanımayan, sevmeyen nihayetsiz

şekavete, âlâma ve evhama manen ve maddeten müptela olur.[22]

Fazlur Rahman gerçek emniyetin, barışın ve huzurun iman-ı billahta olduğunu vurgularken, Bediüzzaman'ın buna marifetullah (Allah'ı tanıma ve bilme) ve muhabbetullahı da eklediği görülmektedir. Böylece, Allah'a inanmadan, onu tanımadan ve sevmeden gerçek barış ve huzurun mümkün olmayacağını her iki düşünür de vurgulamış olmaktadır. Hatta Nursi, telif ettiği Nur Risalelerinin en önemli özelliklerinden birisinin, "bu dünyada bir manevi Cehennemi dalâlette (inançsızlık ve küfürde) gösterdiği gibi, imânda dahi bu dünyada manevî bir cennet bulunduğunu" açık bir şekilde ortaya koyması olduğuna özellikle dikkat çekmektedir.[23]

İslam kelimesine gelince, Arapça seleme (**s-l-m**) kökünden gelmekte ve "emin olma", "bütünlük" ve "tam olma" gibi anlamlara gelmektedir. Kur'ân'da bazı ayetlerde "barış" anlamında,[24] bazen de "bütünlük" anlamında kullanılmıştır.[25] Yine diğer bir ayet-i kerimede ise selam "barış" anlamında kullanılmıştır.[26]

Görüldüğü gibi selam Kur'ân'da değişik bağlamlarda "barış", "emniyet" veya "barışla selamla" anlamlarında kullanılmıştır. Kelime dördüncü babtan *esleme* olarak, yani *kendini teslim eden, kendini bırakan* anlamında kullanılmıştır Özelikle de sık sık "*esleme vechahu*" yani benliğini ve kendisini teslim etti anlamında kullanılmış ve hemen sonrasında *li'llâhi* denilmiştir. Böylece bütün varlığı ve benliğiyle Allah'a yönelen ve teslim olan anlamına gelmektedir. Yine sözlük anlamıyla Kur'ân'da kullanılan bu anlamım bir bütün olarak aldığımızda karşımıza şöyle bir anlam çıkmaktadır: *Kişi emniyet ve bütünlüğünü ancak*

22 Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyatı,* 20. Mektup, s. 448. (Vurgular eklenmiştir.) Marifetle ilgili olarak yine günümüz Müslüman düşünürlerden Prof. S. Nakib Attas'ın farklı bir değerlendirmesi için bkz.: *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, çev: Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, s. 97.
23 Bediüzzaman Said Nursi, a.g.e., c: I, s. 1149.
24 Bakara (2): 208.
25 Zümer (39): 29.
26 Nisa (4): 91

"Allah'a ve kanunlarına teslim olmakla" koruyabilir ve geliştirebilir. Böylece Kur'ânda sık sık ism-i fail olarak kullanılan *müslim* kelimesi de "kendisini Allah'a ve Allah'ın kanunlarına teslim eden kişi" anlamına gelmektedir. Müslüman kelimesiyle ilgili ilginç bir nokta da, Kur'ân'ın müslim sıfatını tüm kainat için kullanmasıdır. Kainat bizim tabiat kanunları dediğimiz, ancak müslüman düşünürlerin İlâhi kanunlar dediği kanunlar vasıtasıyla, Allah'ın kanunlarına teslim olduğundan, kendisinden müslüman olarak sözedilmiştir.[27] Aynı düşünce birçok ayet-i kerimede zikredilmiştir.[28] Yine Hz. Nuh'tan (a.s.) bu yana birçok peygamber ve ümmetleri için de müslim sıfatının kullanıldığını görmekteyiz.

Ancak burada dikkatimizi çeken en önemli nokta, islam kelimesi ile iman kelimesi arasındaki anlam benzerliğidir. Zira Allah'a [kanunlarına] ve iradesine teslim olmak imansız mümkün değildir. Ayrıca gerçek barış, huzur, saadet ve kardeşliğin de ancak iman ve islamla mümkün olduğu bir kez daha vurgulanmıştır. Kur'ân'a dayalı bir barışın ve kardeşliğin temelinin Kur'ânî anlamda sahih ve sağlam bir imanla mümkün olabileceği görülmektedir.[29]

İslam ahlakının temel kavramlarından üçüncüsü ise, *takvadır*. *Takva* daha çok "Allah'tan korkmak" ve "dindarlık" olarak tanımlanmıştır. Ancak Fazlur Rahman yine kelimenin sözlük manasından hareketle yaptığı tâhlîller sonucunda daha değişik bir anlamını öne çıkarmaktadır. Vekaye (**v-k-y**) kökünden türetilen takvanın sözlük manası "korumak", "tahrip olmadan kurtarmak" ve "muhafaza etmek" demektir. Sekizinci babda kullandığı zaman ise "kişinin kendisini muhtemel saldırı ve tehlikelerden koruması" anlamına gelmekte bundan dolayı da "dikkatli olmak" ve "dikkat etmek" anlamını da ihtiva etmektedir. Böylece Kur'ân'da kullanılan takva kelimesi ahlaki anlamda "kendini

---

[27] Âli İmran (3):83 : "Allah'ın dininden başka bir din mi arzu ediyorlar? Oysa *göklerde ve yerde kim varsa, ister istemez O'na teslim olmuştur,* O'na döneceklerdir."

[28] Bkz.: Fussilet (41): 11; Ra'd (13): 15 ve Nahl (16): 49.

[29] İslam düşünce tarihinde iman ve islamla ilgili bir çok tartışmalar olmuşsa da, burada bunların ayrıntılarına girmek konumuzu aşmaktadır. Konuyla ilgili olarak, bkz.: Fazlur Rahman, a.g.e., s. 175-176; Bediüzzaman Said Nursi, a.g.e., c. I, s. 369.

kötülüklerden muhafaza etmek" ve yine "kendini Allah'ın cezalandırmasından korumak" anlamlarında kullanılmıştır. Said Nursi'nin de takvanın sakınma ve korunma anlamını vurguladığı görülmektedir:

> Takva, menhiyattan ve günahlardan içtinab etmek; ve amel-i salih, emir dairesinde hareket etmek ve hayrat kazanmaktır. Her zaman def-i şer, celb-i nef'a racih olmakla beraber, bu tahribat ve ve sefahet ve cazibedar hevesat zamanında bu takva olan def-i mefâsid ve terk-i kebâir üssü'l-esas olup büyük bir rüçhaniyet kesb etmiş. Bu zamanda tahribat ve menfi cereyan dehşetlendiği için, takva bu tahribata karşı en büyük esastır.[30]

Bununla beraber, Fazlur Rahman buradaki korku kelimesinin bizim genelde kullandığımız korkudan farklı olduğunu vurgulamaktadır. Böylece bir zalim veya diktatörden, bir kurttan veya bir suçlunun polisten duyduğu korkudan farklı bir korku söz konusudur. Bu, "sorumluluktan kaynaklanan bir korkudur".[31] Başka bir ifadeyle, insanın aşkın varlık olarak Allah'la ilişkisi iman, marifetullah ve muhabbetullaha dayandığı gibi, bu ilişkinin kesilmemesi, lekelenmemesi ve bozulmaması için gösterilen gayret ve çaba takva olarak nitelendirilmektedir. Böylece kulun, Allah'a olan saygı, sevgi ve sorumluluğundan kaynaklanan bir korkuyu ifade eder ki, bu zikrettiğimiz diğer korkulardan tamamen farklıdır. Belki evladın anne-babasına, öğrencinin öğretmenine karşı duyduğu ve onların sevgi ve saygısını kaybetme endişesinden duyduğu bir korkuya benzetilebilir. Böylece, yaptığı kötü amellerin sonucu olarak ahirette cezalandırılmaktan

---

[30] *Risale-i Nur Külliyatı, Kastamonu Lahikası,* s. 1632. Said Nursi'nin takva kavramını ibadet-i kamile olarak tanımlayıp, ihtiva ettiği şeylerle ilgili şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Vicdanın anâsır-ı erbaası ve ruhun dört havassı olan 'irade, zihin, his, lâtife-i Rabbaniye' her birinin bir gayetü'l-gâyâtı var: İradenin ibadetullahtır. Zihnin, marifetullahtır. Hissin, muhabbetullahtır. Latifenin, müşahedetullahtır. *Takva denilen ibadet-i kâmile, dördünü tazammun eder.* Şeriat şunları hem tenmiye, hem tehzip, hem gayatü'l-gayata sevk eder." *Risale-i Nur Külliyatı, Hutbe-i Şamiye,* s. 1980.

[31] Fazlur Rahman, s. 176.

kaynaklanan korkunun yanında, Rahman ve Rahim olan Allah'a karşı duyulan sevgi ve saygı merkezli bir korkudur. Bu açıdan bakınca, takvanın iman ve islamı beraberce ihtiva ettiği görülmektedir. İman kalbin derununda yerleşirken, islam ise insanın hal ve hareketlerinde inancının etkisinin ortaya çıkması ve tezahür etmesidir. Takva ise her iki kavramın bir sonucu olarak, kulun amellerini sadece ve sadece Allah'a karşı duyduğu sevgi, saygı ve korkuyla gerçekleştirmesidir. Sadece O'nun rızasını esas almasıdır. Bunu şu ayet-i kerimenin anlamında açıkça görmek mümkündür:

> Yüzlerinizi doğudan yana ve batıdan yana çevirmeniz iyi olmak demek değildir: Lakin iyi olan, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, Kitab'a, peygamberlere inanan, (mal sevgisine rağmen,) yetimlere, düşkünlere, yolculara, yoksullara ve kölelere uğrunda mal veren, namaz kılan, zekat veren ve ahidleştiklerinde ahidlerine vefa gösterenler, zorda, darda ve savaş alanında sabredenlerdir. İşte onlar doğru olanlardır ve sakınanlar (takva sahipleri) ancak onlardır.[32]

Ayet-i kerimeden açıkça anlaşıldığı gibi takva iman üzerine bina edilmelidir. Böylece iman üzerine bina edilmeyen hal ve davranışlar takva olarak nitelendirilemez. Aynı tezi destekleyen bir diğer ayet ise şöyledir: "Bu hayvanların ne etleri ve ne de kanları Allah'a ulaşacaktır. Allah'a ulaşacak olan ancak sizin O'nun için yaptığınız gösterişten uzak amel ve ibadettir."[33]

Burada Said Nursi'nin Kur'ân merkezli sahih bir iman için yaptığı vurgu dikkat çekicidir. Herkesin Allah'a inandığı, bu nedenle imana aşın vurgu yapmanın anlamsızlık ve lüzumsuzluğunu iddia edenlere verdiği cevap, aynı zamanda iman-amel ilişkisinin yanında takvanın her ikisinin adeta

---

[32] Bakara (2) :177.
[33] Hac Suresi (22): 37.

zorunlu bir sonucu olarak nasıl ortaya çıktığını da göstermektedir:

Allah'ı bilmek, bütün kâinatı ihata eden rububiyetine ve zerrelerden yıldızlara kadar cüz'i ve küllî herşey O'nun kabza'i tasarrufunda ve kudret ve iradesiyle olduğuna kafi iman etmek; ve mülkünde hiçbir şeriki olmadığına *La ilahe illallah* kelime-i kudsiyesine, hakikatlerine iman etmek, kalben tasdik etmekle olur. Yoksa, "Bir Allah var" deyip, bütün mülkünü esbaba ve tabiata taksim etmek ve onlara isnat etmek -hâşâ- hadsiz şerikleri hükmünde esbabı merci tanımak ve herşeyin yanında hâzır irade ve ilmini bilmemek ve şiddetli emirlerini tanımamak ve sıfatlarını ve gönderdiği elçilerini tanımamak peygamberlerini bilmemek elbette hiçbir cihette Allah'a iman hakikati onda yoktur. Belki küfr-ü mutlaktaki mânevi Cehennemin dünyevi tazibinden kendini bir derece teselliye almak için o sözleri söyler.

Evet, inkâr etmemek başkadır, iman etmek bütün bütün başkadır. Evet, kâinatta hiçbir zîşuur, kâinatın bütün eczası kadar şahidleri bulunan Hâlik-ı Zülcelâl'i inkâr edemez. Etse, bütün kâinat onu tekzib edeceği için susar, lâkayd kalır.

Fakat ona iman etmek, Kur'ân-ı Azîmüşşânın ders verdiği gibi, O Halık'ı, sıfatlarıyla, isimleriyle, umum kâinatın şahadetine istinaden kalben tasdik etmek ve elçileriyle gönderdiği emirleri tanımak; ve günah ve emre muhalefet ettiği vakit, kalben tevbe ve nedamet etmek iledir. Yoksa büyük günahları serbest işleyip istiğfar

etmemek ve aldırmamak, o imandan hissesi olmadığına delildir.[34]

Görüldüğü gibi, İslam kardeşliğinin temeli olan Allah'a iman, gerçekten birey ve toplum için birçok sonuçları da beraberinde getirmektedir. Dinin bir vicdan meselesi olduğunu iddia edenlerin görmezden geldikleri veya korktukları bireyin tüm benliğine, yaşantısına, hal ve hareketlerine nüfuz eden ve yönlendiren böyle Kur'ân merkezli sahih imanın gücü ve etkisi olduğu söylenebilir.

Said Nursi, mü'minler arasındaki birlik ve beraberlik ruhunu pekiştirmek, kuvvetlendirmek ve geliştirmek için kullandığı bir argümanı Allah'ın isim ve sıfatlarına dayandırmaktadır. Aslında bu argümanın tüm insanlara ve hatta tüm mahlukata da teşmil edilebileceğini düşünüyorum. Nursi, iman kavramının ve bunun yöneldiği objenin Allah'ın) gücünden hareketle şöyle der: "imanın verdiği nur ve şuur ile ve sana gösterdiği ve bildirdiği Esmâ-i İlâhiye adedince vahdet alakalan ve ittifak rabıtaları ve uhuvvet münasebetleri var. Mesela, her ikinizin [veya hepinizin] Halıkınız bir, Malikiniz bir, Mabutlarınız bir, Râzıkınız bir- bir bir bine kadar bir bir.[35]

Burada zikredilen Esmâ-i İlâhiye ve sıfatlar Müslümanlar arasındaki birlik, beraberlik ve gerçek kardeşliğin temelini oluşturduğu açıktır. Ancak daha geniş bir perspektiften bakıldığında, aynı esma ve sıfatların tüm insanları ve hatta tüm mahlukatı da kuşattığı görülmektedir. Nursi'nin ifadesiyle "tevhid-i imanî, tevhid-i kulûbu" ve "vahdet-i itikad dahi vahdet-i ictimaiyeyi" gerektirmektedir.[36] Böylece bütün ayrımcılıkların, ırkçılığın ve zulümlerin mensi olarak görülen "diğeri" veya "ötekisi" ile ilgili suni ayrımlar, Müslümanın gözüne Allah'ın esma ve sıfatlarının tezahürü ve yansıması olarak görünür. Irk, renk, dil vb. tüm farklılıklar İslamın tevhid ilkesi çerçevesinde yeni bir anlam kazanarak; Allah'ın varlığının ve birliğinin ayetleri mertebesine çıkar: "Gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerimizin

---

[34] Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyatı, Emirdağ Lahikası,* c. 2, s. 1764.
[35] Bediüzzaman Said Nursi, a.g.e., 22. Mektup, s. 470.
[36] Said Nursi, a.g.e., s. 470.

değişik olması, O'nun varlığının belgelerindendir. Doğrusu bunlarda, bilenler için dersler vardır."[37]

Yine bir diğer ayet-i kerimede ise, bu farklılığın bir diğer amacı ve sosyal boyutu da şöyle ifade edilir: "Ey insanlar! Sizleri bir erkek ve dişiden yarattık; sonra da birbirinizi tanıyasınız diye milletlere ve kabilelere ayırdık".[38] Said Nursi'nin bu ayete meal verirken bu sosyal boyutu öne çıkardığı görülmektedir: "Sizi taife taife, millet millet, kabile kabile yaratmışım, ta birbirinizi tanımalısınız ve birbirinize hayat-ı ictimaiyeye ait münasebetlerinizi bilesiniz, birbirinize muavenet edesiniz. Yoksa, sizi kabile kabile yaptım ki, yekdiğerine karşı inkârla yabanî bakasınız, husumet ve adavet edesiniz değildir"[39]

Görüldüğü gibi, "öteki" olarak adlandırılabilecek herşeyle ilgili davranışın temelinde "tanıma" ve "yardımlaşma" espirisi yatmaktadır. Bu aslında İslam Medeniyetini Batı Medeniyetinde ayıran temel özelliklerden birisidir. Batı Medeniyetinin sebep olduğu günümüzdeki sorunlara rağmen, bazı Batılı düşünürlerin, örneğin Samuel P. Huntington, hâlâ medeniyetler arası ilişkileri "çatışma" eksenine oturmaya çalıştıkları görülmektedir.[40]

İslami dünya görüşünün hakim olduğu yerlerde, insanların renkleri, dilleri ve ırklarının farklı olmasından dolayı horlanmamaları, sömürülmemeleri, zulüm ve işkencelere maruz kalmamalarının temel nedeni, bu dünya görüşünün temelindeki tevhid ilkesinde aranmalıdır. Konunun daha iyi anlaşılması için günümüzden bir örnek vermek istiyorum. Amerikadaki beyaz ırkçı zihniyetin, önce yerli Kızılderililere ve daha sonra da zencilere uyguladığı 400 yıllık zulüm ve işkenceler malumdur. Bütün bunları şahsında somutlaştıran ve konumuz için güzel bir örnek teşkiledebilecek kişilerden birisi Malcolm X'dir. Bu adı almasının temelinde de, bu ırk ayrımcılığına ve zencilere

---

[37] Rum (30): 22.

[38] Hucurat (49): 13.

[39] Bkz.: Bediüzzaman Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyatı,* 26. Mektup, s. 498.

[40] Bkz.: Samual P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", (Medeniyetler Savaşı mı?) *Foreing Affairs,* Summer 1993. Adı geçen makalenin Türkçe tercümesi ve ilgili tartışmalar için Bkz.: *Medeniyetler Çatışması,* derleyen: Murat Yılmaz, Vadi yayınları, Ankara, 1995.

karşı duyulan kin, öfke ve düşmanlığa dikkat çekmek isteği yatmaktadır. Ancak Müslüman olduktan sonra el-Hac Malik Şahbaz adını almıştır. Yukarıda işaret ettiğimiz İslami dünya görüşünün, insanlarda nasıl bir dönüşüm meydana getirdiğini; insanlar arasındaki renk, ırk, dil ve benzeri farklılıkları kin, düşmanlık ve ayrımcılığa değil de, kardeşliğe, birlik ve beraberlik ruhuna dönüştürdüğünün en anlamlı örneklerinden birisi Malcolm X'in bizzat kendisidir.

Amerikadaki beyaz ırkçılığın ve ayrımcılığın bir sonucu olarak, çok katı bir siyahi ırkçı olan ve yeryüzündeki tüm beyazlara karşı kin ve nefretle dolan Malcolm X, Müslüman olduktan sonra tüm bu görüşlerini değiştirmiştir. Dahası renk ayrımcılığına dayanan Amerikadaki ırkçılığı, Amerikanın iliklerini kemiren ve tedavi edilmediği takdirde Amerikayı mahvedebilecek bir kansere benzetmiştir. Bu kanser illetini tedavi edebilecek tek ilaç da, Malcolm X'e göre İslam'dır. Bunu hac için geldiği Mekke'den, Amerikadaki sadık bir arkadaşına yazdığı şu mektupta görmek mümkündür:

> Burada dünyanın her tarafından gelmiş on binlerce hacı var. Mavi gözlü sarışınlardan, siyah derili Afrikalılara kadar, her renkten insanlar bir arada. Ancak Amerikadaki tecrübelerim, beyazla beyaz olmayanlar arasında böyle bir ilişki ve beraberliğin mümkün olamayacağını söylese de, burada birlik ve kardeşlik ruhuyla hep beraber ibadet ediyoruz.
>
> Amerika İslam'ı anlamak zorunda. Zira ırkçılığın neden olduğu hastalıkları yok eden tek din İslam'dır. İslam dünyasındaki yolculuğum boyunca bir çok insanla karşılaştım. Onlarla konuştum. Hatta Amerikada beyaz denilebilecek kadar beyaz olan insanlarla aynı sofrada yemek bile yedim. Ancak İslam'ın onlardaki "beyaz adam"a özgü (ırkçı ve ayrımcı) davranışları yok ettiğini

gördüm. Bütün ırklardan ve renklerden insanların oluşturduğu böyle bir samimiyet ve kardeşliğe şimdiye kadarki hayatımda şahit olmamıştım.

Bu sözlerim sizleri çok şaşırtabilir. Ancak hac süresince gördüklerim ve yaşadıklarım, beni daha önceki düşüncelerimi değiştirmeye ve hatta onları bir kenara atmaya zorladı. Müslüman dünyasındaki son on bir gün süresince, Müslüman dünyasından gözleri mavinin en mavisi, saçları sarının en sarısı ve derileri beyazın en beyazı olan kardeşlerimle aynı tabaktan yemek yedik, aynı bardaktan su içtik, aynı seccade üzerinde uyuduk ve aynı Allah'a hep beraber ibadet ettik. Bunlar arasında hissettiğim samimiyet, Nijerya, Sudan ve Gana'dan gelen siyahiler arasında hissettiğimin aynısıydı.

Hepimiz gerçekten kardeşiz. Müslümanların tek Allah'a olan imanları, onların kafalarındaki, davranış ve tavırlarındaki "beyaz adamlığı" yok etmiş. Bundan hareketle şunu açıkça görebiliyorum: Eğer beyaz Amerikalılar Allah'ın birliğini kabul edebilseler, o zaman insanoğlunun da tekliğini ve birliğini (yani Tek Allah'ın kulları ve mahluku olduklarını) kabul edebilirler. Böylece, başkalarını derilerindeki "farklılıktan" dolayı değerlendirmeye, horlamaya ve zarar vermeye son verebilirler."[41]

[41] *The Autobiography of Malcolm X,* Alex Haley'in yardımıyla, Grove Press, Inc., New York, 1964, s. 339-341.

III. Barış ve Kardeşliğin Boyutları

Kur'ân merkezli bir barış ve kardeşliğin sadece mü'minler topluluğu arasındaki ilişkilerle değil, mü'min bireyin tüm mahlukatla olan ilişkilerini de ihtiva etmesi gerektiğini daha önce vurgulamıştık. Günümüz insanın en çok muhtaç olduğu şeyin "barış ve kardeşlik" olduğuna göre, Kur'ân'ın bu konudaki görüşünün biraz daha açılması gerekmektedir. Bundan dolayı, önce Kur'ân'ın müslümanla bütün mahlukat arasında tesis ettiği ilişkiye işaret edeceğiz. Müslüman önce bu kainatın bir parçası, sonra insanlık aleminin bir ferdi ve nihayette ise, İslam ümmetinin bir ferdidir. İslam'ın ihtiva ettiği barış ve kardeşlik tüm bu geniş alanlarda da tezahür ettiğinden, önce kainatla olan ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

A. Müslümanın Kainatla Olan Kardeşliği

İslâmi dünya görüşü bütün mahlukatın (canlı-cansız) Allah tarafından yaratıldığı esasına dayandığından, insan da bu mahlukatın içinde bir parçadır. Böylece İslâmi anlayışta insan- tabiat iki ayrı ve birbirine yabancı unsur değil, aynı Yaratıcı tarafından yaratılmış birer mahlukturlar. Bunu şu ayet açıkça ifade etmektedir: "Yerde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlar da ancak sizin gibi birer topluluklardır (ümmet)."[42] İnsanla tabiat arasındaki farklılık sadece derece farklılığıdır. Bu farklılık insana tabiatı ve tabiattaki mahlukatı istediği gibi kullanmasını değil, belki belli bir sorumluluk duygusuyla ve israf etmeden kullanmasını gerektirir. Ayrıca mahlukatın tümü Allah tarafından yaratıldığı için, manevi ve kutsal bir boyutu olup, Müslümanın onunla manevi bir ilişkisi söz konusudur. Konumuz açısından vurgularsak, Müslümanın tabiata ve tüm kainata bakış açısı şu ilkeler çerçevesinde oluşmaktadır:

[42] En'am (6): 38.

Birincisi, bizi kuşatan alem Allah'ın eseridir. Herşey O'nun varlığım göstermekte ve O'na işaret etmektedir. Tabiatı korumak, Allah'ın bir âyeti olarak, onun değerini muhafaza etmektir.

İkincisi, tabiattaki bütün varlıklar yaratıcısını devamlı teşbih halinde bulunur. İnsanlar bu teşbihin şeklini veya niteliğini anlamayabilirler. Fakat Kur'ân'ın tanımladığı bu gerçek, tabiatla olan ilişkilerimizi maddi ve faydacı boyuttan daha büyük ve metafizik bir boyuta taşımaktadır.

> "Yedi gök, dünya ve bunlarda bulunan her şey Allah'ı teşbih eder. O'nu övgü ile teşbih etmeyen hiç bir şey yoktur, Ne var ki siz, onların teşbihini anlayamazsınız, O, çok halîm (merhametli) ve bağışlayıcıdır."[43]
>
> "Göklerde ve yerde ne varsa, herşeyin hakiki sahibi olan, hertürlü noksandan münezzeh bulunan, kudreti herşeye galip olan ve hikmeti herşeyi kuşatan Allah'ı teşbih eder."[44]
>
> "Görmedin mi ki, göklerde olanlar ve yerde olanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde ediyor."[45]

Bu hakikati ifade eden daha birçok ayetler bulunmaktadır. İslam düşünce ve tasavvufunun büyük temsilcileri olan Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmed-i Yesevî ve benzeri büyük şahsiyetler Kur'ân'dan aldıkları bu bakış açısını ve anlayışını kendi düşüncelerinde ve hayatlarında çok güzel yansıtmışlardır. Kainatı adeta bir kitap gibi okumuşlar ve kainattaki ilahi zikir ve ibadete iştirak etmişlerdir. Mevlana Kur'ân'dan aldığı ilhamla bunu şöyle ifade ettiği görülmektedir:

---

[43] İsra (17): 44; ayrıca Hadid (57): 1
[44] Cuma (62): 1
[45] Hac (22): 18

Toprak, su, hava bize ölü görünseler de, Allah nezdinde canlıdırlar.[46]

Rüzgar, toprak, su ve ateş kölelerdir. Benimle, seninle ölüdür. Hak'la diridirler, ancak onun emrini tutarlar.[47]

Bu cansız olan bulut vaktinde yağmur yağdırmanın gerekli olduğunu ne bilir? Bu bitkiyi kabul edip, bir yerine on veren toprağı da görüyorsun. Bunları bir kimse yapıyor. İşte sen asıl O'nu gör.[48]

Toprak bile ulu Tanrı'nın kendisine verdiği herşeyden, cemad (cansız) olmasına rağmen, haberdardır. Eğer öyle olmasaydı suyu nasıl kabul ederdi ve herşeye nasıl süt annelik eder ve onu beslerdi.[49]

'Yunus Emre'ye göre ise, Cennetin ırmakları Allah Allah diyerek akmakta; dağlar, taşlar, kuşlar ve bülbüller hep Allah demekte ve Allah'ı anmaktadır.[50]

Rahman Baba ise varlığı şu gözle görür:

Yeryüzü O'na ibadetle boyun eğdi,

Gökyüzü ona tapınmak için eğildi,

Her ağaç ve bitki O'na rüku etmede,

Her ot ve yaprak O'nu öven dil,

Denizdeki her balık O'na hamdu sena eyler,

Kırlardaki, tarlalardaki her kuş onu tebcil eder.[51]

Günümüz İslam düşünürleri de kainatın sembolik boyutunu vurgulamış ve onun bize Allah'ı tanıtan boyutunu

---

[46] M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (İnsan Yayınları: İstanbul, 1992), c. 3, s. 49.

[47] Mevlana, *Mesnevi,* çev: Veled İzbuduk, MEB Yay., İstanbul, 1988. c. l, s. 66, byt.835.

[48] Mevlana, *Fihi Mafih,* çev: Meliha Ambarcıoğlu, MEB Yay., İstanbul, 1989, s. 61.

[49] Mevlana, a.g.e., s. 340.

[50] Yunus Emre. *Divan,* yay. A. Gölpınarlı, İstanbul, 1943, s. 477.

[51] Rahman Baba, asıl adı Abdurrahman olan ve 1709 yılında vefat etmiş bir mutasavvıftır. Bkz.: Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, *İslâm ve Ekoloji,* TDV Yayınları, Ankara, 1992, s. 88.

vurgulamışlardır.[52] Ancak kainat kitabını en coşkulu şekilde okuyan ve ondaki manaları keşfedenlerin başında Said Nursi geldiği görülmektedir. Daha öncede işaret edildiği gibi, kendisinin Kur'ân tarzını takip ederek telif ettiğini söylediği Risale-i Nur'larda kainat kitabının mütalaası büyük bir yer tutar. İslamın sistemden dışlandığı, her tür dini eğitimin yasaklandığı; dinin anlaşıldığı, tahsil edildiği ve öğretildiği kurumlar olan medrese ve tekkelerin kapatıldığı, daha önemlisi alfabenin değiştirilmesiyle tüm kültürle tam bir kopuşun yaşandığı bir dönemde, Nursi kainat kitabını okumuş ve herkese de nasıl okunacağını öğretmiştir. Bu konu üzerinde müstakil çalışmalar gerektirecek kadar önemli ve geniştir. Sadece bir kaç örnekle yetineceğiz. Kendisinden Allah'ın varlığı ve birliğiyle ilgili soru sorulması üzerine telif ettiği 33. Söz'deki şu ifadeleri, kainat kitabını okuyuş tarzı ve metodu hakkında bazı ipuçları vermektedir:

> Şimdi rüzgarlara bak ki: Sair hakimane, kerimane faydalarının ve vazifelerinin şehadetiyle, gayet mühim ve kesretli vazifelere koşuyorlar. Demek o dalgalanmak, bir Sani-i Hakîm tarafından bir tavziftir, bir tasriftir, bir kullanmaktır. Dalgalanmaları ise, emr-i Rabbani'nin çabuk yerine getirilmesine sür'atle çalışmaktır.
>
> Şimdi bak çeşmelere, çaylara, ırmaklara: Yerden, dağlardan kaynamaları, tesadüfi değildi. Çünkü onlara terettüp eden, âsâr-ı rahmet olan faydaların ve semerelerin şehadetiyle ve dağlarda bir mizan-ı hacetle iddiharlarının ifadesiyle ve bir mizan-ı hikmetle gönderilmelerinin

52 Bkz.: Prof. Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat,* çev: Nabi Avcı, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988; Prof. S. Nakib Attas, a.g.e., s. 13-76. Bu konuyla ilgili muhtevalı kitaplardan birisi son yıllarda yayınlanan Ünlü Şarkiyatçı Mevlana hayranı Prof. Annemarie Schimmel'in *Deciphering the Signs of God* (Allah'ın [Kainat Kitabındaki] Ayetlerini Okumak), Edinburgh University Press, Edinburgh, 1994, adlı kitabıdır. Kitap İslam tarihindeki kainatı okuma biçimlerini ve özelliklede mutasavvıfların görüşlerini genişçe vermektedir.

delaletiyle gösteriliyor ki, bir Rabb-i Hakîm'in teshiriyle ve iddiharıyladır. Ve kaynamaları ise, O'nun emrine heyacanla imtisal etmeleridir.

Şimdi yerdeki bütün taşların ve cevherlerin ve madenlerin envaına bak: Bunların tezyinatları ve menfaatli hasiyetleri bir Sâni-i Hakîm'in tezyiniyle, tertibiyle tedbiriyle, tasviriyle olduğunun, onlara müteallik hakimane faydaları ve mesâlih-i hayatiye ve levazımat-ı insaniye ve hâcat-ı hayvaniyeye muvafık bir tarzda ihzarları gösteriyor.

Şimdi çiçeklere, meyvelere bak: Bunların gülümsemeleri ve tadları ve güzellikleri ve nakışları ve koku vermeleri bir Sani-i Kerîm'in, bir Mün'im-i Rahîm'in sofrasında birer tarife, birer davetname hükmünde olarak, muhtelif renk ve koku ve tadlarla her nev'e ayrı ayrı tarife ve davetname olarak verilmiştir.

Şimdi kuşlara bak: Onların söyleşmeleri ve cıvıldaşmaları bir Sâni-i Hakîm'in intâk ve söyletmesi olduğuna delil kafi ise, hayret verir bir tarzda birbirine o seslerle müdavele-i hissiyat ve ifade-i maksat etmeleridir.

Şimdi bulutlara bak: Yağmurun şıpıltıları manasız bir ses olmadığına ve şimşek ve gök gürlemesi boş bir gürültü olmadığına kat'i delil....

Şimdi göğe bak: Gök içinde hadsiz ecramdan yalnız kamere dikkat et. O'nun hareketi bir Kadîr-i Hakîm'in emriyle olduğu....[53]

[53] Risale-i Nur Külliyatı, Sözler, s. 307-308.

Said Nursi'nin bakış açısını iyi anlayan ve hatta hayran olanlardan birisi, bu konuda yaptığı çalışmalarla tanınan Alman Ursula Spuler'in konuyla ilgili tesbiti şöyle:

> Said Nursi bir Müslüman alimi olarak Kur'ân'dan aldığı ilhamla Cenab-ı hakkın tabiatta, insanda; hatta bir sinek ve bir tohumda icraatını görmüştür. Eğer onun Kur'ândan beslenen bu bakış açısı dünyada tesirini gösterse, insanlık kendine gelirdi."[54]

İslam beldelerini ziyaret eden Avrupalı seyyahlar, Müslümanların tabiat ve tabiattaki bütün canlılara nasıl bir barış içinde yaşadıklarını tanıklık etmektedirler. Bunların en önemlilerinden birisi olan Fransız şair Lamartine bu gerçeği şöyle ifade eder: Türklerde [Müslümanlar] canlı ve cansız mahlukatın hepsiyle iyi geçinirler: Ağaçlara, kuşlara, köpeklere, velhasıl *Allah'ın yarattığı her şeye hürmet ederler,* bizim memleketlerde başı boş bırakılan veyahut eziyet edilen bu zavallı hayvan cinslerinin hepsine şefkat ve merhametlerini teşmil ederler."[55]

Ecdadımızın bu Müslümanca tavırlarının ve beraber yaşadıkları bütün canlılarla çok güzel ve dengeli bir tavır geliştirmelerinin kökeni Kur'ân ve Hz. Peygamber'in (sav) uygulamalarıdır. Hz. Peygamber, hayvanların ve kuşların korunmasını, onlara eziyet edilmemesini, temizlik ve bakımlarının yapılmasını, yaratılışlarına uygun işlerde kullanılmasını, fazla yük yüklenmemesini, av yasağı koyarak rast gele eğlence için avlanılmamaları konusunda ciddi tedbirler almış ve emirler vermiştir."[56]

---

[54] Doç. Dr. Ursula Spuler, "Hristiyan-İslam Diyalogu", *İslam Düşüncesinin 20. Asırda Yeniden Yapılanması ve Bediüzzaman Said Nursi,* Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1992, s. 30.

[55] Lamartine, *Voyage en Orient,* Paris, 1897-1897, c. II. s. 259. İsmail Hami Danişmend, *Garb Menbalarına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlakı,* İstanbul Kitapevi, 1961'den nakledilmiştir. Ayrıca atalarımız hayvanlara karşı olan sevgi ve merhametlerini hayvan hastaneleri, kuş evleri, kuş hastaneleri ve çeşitli vakıflar kurarak gösterdikleri unutulmamalıdır. Daha fazla bilgi için bkz.: Özdemir-Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslam,* s. 119-127.

[56] Peygamber Efendimiz'in (sav) hayvanlarla ilgili tutum ve davranışı için bkz.: Özdemir-Yükselmiş, a.g.e., s. 110-119. Hayvan haklarıyla ilgili İslami bakış açısını

Üçüncüsü, Kur'ân'ın "Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve iki kanadıyla uçan kuşların hepsi ancak sizin gibi ümmetlerdir."[57] ayetine dayanarak, insanlığın bu dünyada yaşayan tek *ümmet* olmadığını beyan etmesi, insanların devamlı olarak diğer ümmetlere üstün olmadığını beyan etmesi bu diğer yaratıkların (ümmetlerin) da bizim gibi varlıklar olduğu, saygıya ve korumaya değer oldukları anlamına gelir. Hz. Peygamber (sav) bütün yaşayan varlıkları hürmete ve yumuşak davranışa şayan olarak telakki ediyordu.

Dördüncüsü, İslâmi Dünya görüşü bütün insan ilişkilerinin adalet ve ihsan (kavramları) üzerine kurulu olduğu anlayışına dayalıdır: "Muhakkak ki, Allah adaleti ve ihsanı emreder."[58] Bu prensip, adaleti mutlak bir değer olarak almakta, Müslümanın tüm mahlukatla olan ilişkilerinde adalet ve ihsanı emretmektedir.

Beşincisi, Allah'ın yarattığı bu kainatın dengesi aynı şekilde muhafaza edilmelidir. Çünkü "O'nun katında herşey ölçü iledir."[59] Yine, "Hiç birşey yoktur ki, O'nun hazineleri bizim yanımızda olmasın, ama biz onu bilinen bir miktar ile indiririz."[60]

şu ifadeler çok güzel özetliyor: (İslam'da) İnsana işkence edilmesi yasak olduğu gibi, hiçbir canlıya da eziyet edilemez, işkence edilemez. Horoz doğuşu, boğa ve deve güreşi gibi "insanlık dışı eğlenceler" İslam dışıdır. Resul-ü Ekrem hayvanların hangi hayvan olursa olsun, isterse yaban domuzu veya kobra yılanı olsun, atış hedefi yapılmasını şiddetle yasaklamıştır: "Canlı olan hiç bir şeyi atış hedefi kılmayın!" Hayvanın yüzüne vurulamaz, işaret konmak için yüzüne damga vurulamaz, dağlama yapılmaz. Bu gibi insafsızlıklar, hayvanda da ruhi bozukluklara ve yüzdeki işaretler karşı cinsten hayvanların bu hayvana yaklaşmasına sebep olabilir. *Gerçekten merhametli bir müslüman, hayvana da ev halkından biri imiş gibi sevgi ile muamele eder, hayvanda bile"aşağıhk duygusu" doğmasına sebep olmaz...* Hayvanlara da adalet göstermek zorundayız ve bir serçeciğe bile yapılan zulümden sorumluyuz. Sonuç olarak, Yaratıcımız Allah, Rahman ve Rahimdir. Alemlerin Rabbi olarak Allah'ın rahmeti sadece "insanlar aleminde "değil, bütün kainatta, her alemde, bu arada "hayvanlar alemi'nde de tecelli eder... Prof. Dr. İsmet Sungurbey, *Hayvan Hakları,* İÜ, Yay., 1993, İstanbul, s. 199-203.

[57] En'am (6): 38.

[58] Nahl (16): 90.

[59] Ra'd (13): 8.

[60] Hicr (15): 21

B. Müslümanın İnsanlarla Olan Kardeşliği

Kur'ân'a göre insan mahlukatın en şereflisidir. Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Bu nedenle insana çok önem verilmiş ve yüceltilmiştir. Bir insanı suçsuz yere katletmek, tüm insanlığı katletmeye denk tutulmuştur.[61] Hz. Peygamber, Yahudi cenazelere saygı göstermiş ve böylece insan olma sıfatının, filan dine mensup olma sıfatından önce geldiğini göstermiştir. Müslümanların, diğer din mensuplarına karşı hoşgörü ve diyaloga dayalı bir gelenek oluşturmalarında bu anlayışın büyük payı bulunmaktadır.

Diğer yandan, Müslümanların kendi dışındakilere karşı olan bakış açılan Kur'ân'daki ilkelere dayandığından, hiçbir zaman hakimiyetleri altındaki insanları dinlerini değiştirmeye ve Müslüman olmaya zorlamamışlardır. Bu, Kur'ân'ın "dinde zorlama yoktur"[62] ilkesinin tabii bir sonucu olarak görülmelidir. Böylece fethedilen bölgelerdeki insanlar hiçbir zorlamaya maruz kalmamış, aksine cizye ödemek şartıyla[63] din ve inançlarında serbest bırakılmışlardır. Üstelik cizye, kadınlardan ve çocuklardan, yaşlılardan, fakirlerden, işsiz, özürlülerden, ticaretleri olmayan kilise mensuplarından alınmıyordu. Mükellef olanlardan ödemiyenlere sadece hapis cezası vardı. Onlara bedeni ceza uygulamak ve hakarette bulunmak katiyetle yasaktı. Hz. Peygamber'in şu beyanları, müslüman idarecilere daima ışık tutmuştur:

> İnsanlara azab edene Allah da azab eder.
>
> Kim bir zimmiye zulmeder ve ona gücünün dışında iş yüklerse, kıyamet günü beni karşısında bulacaktır.[64]

İnanç konusunda zorlama, dinin özüne aykırı olduğundan, daha İslam'ın ilk gününden itibaren böye bir

---

[61] Maide (5): 32 "... -cinayetin ve yeryüzünde fesadı yayma [nın cezası] olarak işlenmesi dışında- eğer bir kimse bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibidir; ve bir kimse bir hayat kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur."

[62] Bakara (2): 256: "Dinde zorlama yoktur, artık, hak ile bâtıl iyice ayrılmıştır."

[63] Tevbe (9): 29.

[64] Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harâc,* s. 132-136, Prof. Dr. Mehmet Hatipoğlu, *"Hoşgörü Açısından Müslümanlar ve Ehl-i Kitap"* yayınlanmamış tebliğ, s. 5'ten alıntılanmıştır.

zorlamaya yer verilmemiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber'e (sav), "asıl görevinin tebliğ olduğu, yoksa insanları hidayete erdirme olmadığı" bir ayette açıkça belirtilmiştir.[65]

Bu konuda Hz. Peygamber'in uygulamaları da tabii ki Kur'ân'daki ilkeler çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bilindiği gibi, Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicretle beraber, Yahudi toplumuyla bir arada yaşamaya başlamıştır. Hz. Peygamber Yahudi toplumuyla olan ilişkilerini yazılı bir metin şekilde ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in Medine ileri gelenlerini toplayıp vücuda getirdiği bu Şehir-Devleti Nizâmnâmesi, dünyada bir devletin ortaya koyduğu *ilk Anayasa* olarak kabul edilmektedir.

Elli civarında maddeden oluşan bu yazılı vesikanın pek çok yerinde Yahudiler ele alınmakta, Medine'li ve muhacir müslümanların onlarla oluşturdukları birliğe, işbu yazılı metnin 2. ve 25. maddelerinde *ümmet* ismi verilmektedir. Ayrıca 25. maddesinde, *"Müslümanların dinleri kendilerine, Yahudilerin dinleri de kendilerinedir."* denilerek Yahudilere ve bunların müttefiklerine tam bir din hürriyeti tanınmış olduğu görülmektedir. Prof. Hatipoğlu'na göre, "Çeşitli ırk ve inanca mensub kimselerin bir idâre altında birleşebileceklerinin en güzel örneklerinden birisini işbu Medine Şehir devleti teşkil ediyor olsa gerektir."[66]

Mekke'nin güneyinde kalan Necrân bölgesi, Hicazın Hristiyanlık merkezi durumunda idi.. Yine Hz. Peygamber'in Necrân Hristiyanlarıyla yaptığı anlaşmada onlara, hem kendilerine hem de daha sonraki nesillerine şamil olmak üzere, kimsenin dininden döndürülmeyeceğini, dinlerinin, mabetlerinin haç ve suretlerinin masun kalacağını, din adamlarının dinî mevkiilerinden, rahiplerin rahiplikten

---

[65] Bakara (2) 272: "Ey Muhammedi Onların doğru yola iletilmeleri sana düşmez, fakat Allah dilediğini doğru yola eriştirir."

[66] Hatipoğlu, a.g.e., s. 2. Taberî'nin naklettiğine göre, Necrân Hristiyanları 632 senesinde 60 kişi halinde Medineye, Hz. Peygamberi ziyarete geldiler. Gösterişli elbiseler giymişlerdi. İbâdet saatleri geldiği zaman, Peygamber mescidinde, doğuya doğru yönelerek ibadetlerini yerine getirmişler, Hz. Peygamber onlara herhangi bir müdahalede bulunulmamasını söylemiştir. İbn Hişâm, I, 574; İbn Sa'd, I, 11, 85; Taberî, I, 174. Hatipoğlu'dan naklen, s. 4.

uzaklaştırılmayacaklarını taahhüd etmiştir.[67] Görüldüğü gibi, Hz. Peygamber Necrânlılarla yaptığı anlaşmada, onların can, mal ve din hürriyetlerini garanti ettiği gibi, mâbedlerine ve din adamlarına da tam bir dokunulmazlık tanımıştır.

Kur'ân ve Sünnetle belirlenen bu temel çizgi daha sonra gelen Müslüman idareciler tarafından aynen devam ettirilmiştir. Bu bağlamda Hz. Ebu Bekir'in komutanlarına verdiği talimatname ve Hz. Ömer'in Kudüs'ün fethinde yaptığı anlaşma aynı ruhu yansıtmaktadır.[68] Hatta Ebu Bekir'in talimatnamesinde *"Hurma ve diğer meyve ağaçlarım, koyun, keçi ve diğer hayvanları yemenin dışında bir amaçla kesmeyin, telef etmeyin"* denilerek tabiî çevrenin savaş durumunda bile tahrip edilmemesi istenmektedir. Bunun detaylarına girmek, bu çalışmanın sınırlarını aşar. Ancak bir ülkede barış ve kardeşliğin temeli, o ülkedeki farklı din ve kültürlerin ve bunların müntesiplerinin can, mal ve ibadet hürriyetlerinin sağlanmasıyla mümkündür. İslam tarihinin bir kesitinden, Endülüs Emevi İslam devletindeki dini hoşgörü, "çok dinli ve çok kültürlü bir ortamda birarada yaşamaya" örnek olarak verilecektir. Zira bu örnek o kadar göz kamaştırıcıdır ki, özellikle Avrupa kıtasında modern zamanlar da dahil bir daha tekerrür etmemiştir. Bu nedenle, İsveçli bir diplomat, Avrupa birliğini savunanların Endülüslü Müslüman idarecilerin asırlar önce gerçekleştirdiği; hoşgörü ve barışın hakim olduğu çok

---

[67] Dr. Mehmet Özdemir, "Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'teki Uygulamaları", *A.Ü. ilahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: XXXIII, s. 205.

[68] Hz. Ebu Bekir komutanlarına şu talimatı vermişti: "Savaşta bile insaftan ayrılmayın. Çocukları, yaşlıları ve kadınları öldürmeyin ve zulmetmeyin. Hurma ve diğer meyve ağaçlarını, koyun, keçi ve diğer hayvanları yemenin dışında bir amaçla kesmeyin, telef etmeyin. Kiliselerde ibadete çekilenlere rastlarsanız onları ibadetleriyle başbaşa bırakın. Size yiyecek, içecek ikram ederlerse Bismillah demeden yemeyin, içmeyin. Raflarını şeytan yuvası haline getirenlerin (Bizans askerlerinin) başlarını ise Bismillah kılıcı ile uçurun". Komisyon, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ Yayınları, İstanbul, c. 2, s. 33-34. Hz. Ömer'in yaptığı anlaşmaya göre, "Kudüs halkı dinlerinden dolayı rahatsız edilmeyecekler, zarara uğratılmayacaklar, kiliselerinde oturulmayacak, bu kiliseler ve müştemilatı yıkılmayacak, ayrıca şehri terketmek isteyen halkın da kilise ve suretleri koruma altında bulundurulacaktır." Mehmet Özdemir, "Gayri Müslimlerin Dini Hayatı", s. 206.

kültürlü Elhamra'yı örnek alması gerektiğini teklif etmektedir.[69]

Bilinenin aksine, Müslümanlar Endülüsü savaş ve ordularla değil, sahip oldukları ahlakî değerlerin yardımıyla fethetmişlerdir. İspanya'nın fethi böylece Vizigotların baskı ve zulümlerinden bıkmış yerli halkla ve özellikle de Kilisenin baskılarına dayanamayan Yahudilerin yardımıyla gerçekleşmiştir. Zira, 694 senesinde toplanan bir konsül "Yahudilerin Hristiyanlaştırılmasından da öte, köleleştirilerek Hristiyan ailelere dağıtılmalarını veya satılmalarını kararlaştırmıştır.[70]

Müslümanların yerli Hristiyan halka ve Yahudilere karşı bakış açılarını ve izleyecekleri siyaseti, Müslüman komutan Abdulaziz b. Musa ile İspanyol idareci Teodomiro arasında imzalanan anlaşma metninde görmek mümkündür:

> Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla. Abdulaziz'den Teodomiro'ya Teodomiro barışı kabul etmiş, karşılığında kendisine Allah'ın ahdi ve zimmeti verilmiştir. Üzerinde ittifak edilen şartlara uydukları sürece, onun ve onun idaresi altındaki herhangi bir Hristiyanın malına dokunulmayacak; kendileri, çocukları ve kadınları öldürülmeyecek, esir edilmeyecek; dinlerini yaşama hususunda herhangi bir engelle karşılaşmayacaklar, kiliselerine dokunulmayacaktır...[71]

---

[69] Karlsson, *İslam ve Avrupa,* çev: G. Ergün, Cem Yayınları, İstanbul, 1996, s. 243.

[70] Doç. Dr. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları-1,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s. 34.

[71] Doç. Dr. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları,* a.g.e., s. 35. Öyleki bu hoşgörü ve barış ortamından etkilenen Hristiyan gençler Müslümanları başta müzik ve edebiyat olmak her yönden taklit etmeye başladılar. Bunun üzerine bir psikopos çok kızgın bir yazı yazarak şu ifadelere yer vermiştir: "Hristiyanlar, Arapların şiirlerinden, aşk öykülerinden haz duyuyorlar. Hz. Muhammed'in teologlarını, İslam filozoflarını, onları yalanlamak amacıyla değil, eksiksiz ve zarif bir stil edinmek için okuyorlar. Bugün, rahipler dışında Kutsal metinlerin Latince yorumlarını okuyacak insanları nerede bulabiliriz? Evet, yetenekli genç Hristiyanlar, Arap edebiyatı dışında bir edebiyat tanımıyorlar. Sadece Arapça kitapları okuyup inceliyorlar. Büyük

Müslümanlar, hakimiyetleri süresince bu anlaşmaya bağlı kaldılar. Bunun sonucunda da "İspanya'da tam 800 yıl yaşayacak, parlak ve çok kültürlü bir toplumun temellerini" attılar.[72] Zira Müslümanların gelişiyle Yahudiler Hristiyanların baskısından kurtuldu. Kendi dinlerinde ve yaşayışlarında serbest bırakıldılar. Birçok Yahudi, devlet kademelerinde yükselme imkanı buldu. Birçokları eserlerini Arapça yazmayı tercih etti. Karlsson'm ifadesiyle "900'lü yıllarda Kurtuba altın çağını yaşayarak, Avrupa'nın en büyük bilim ve sanat merkezi haline geldi. Bu tarihlerde Orta Avrupadaki kentler tahta kulübelerden oluşurken, 500.000 nüfuslu Kurtuba halkı, kanalizasyona, sokaklarında ışıklandırma sistemine ve kamu hizmetinde 300 hamama sahipti."[73]

Hristiyanların hakimiyeti ele geçirmesiyle tüm bunlar kısa sürede sona erdi. Hristiyanlar, Müslümanlara ve daha sonra da Yahudilere tanıdıkları tercih hakkı sınırlıydı: Hristiyan olmak, göç etmek veya ölüm.[74] Son Müslüman idareci Ebu Abdullah İspanya'yı terkederken bile, Kral Ferdinand ve Kraliçe İsabella ile yaptığı anlaşmada geride bıraktığı Yahudilere de yer vermiştir. Altmış yedi maddelik anlaşmanın bir maddesi şöyleydi: *"Müslümanların canlan, malları ve dinlerine dokunulmayacak, aynı haklar Yahudiler için de geçerli olacak."*[75] Bununla beraber, kısa bir süre sonra anlaşmanın hükümleri ihlal edilmiş, Müslümanlara karşı büyük bir zulüm ve Hristiyanlaştırma hareketi başlatılmıştır. Yahudiler bile bu baskılardan kurtulamamış, Hristiyan olmak veya göç etmek zorunda bırakılmışlardır. Bilindiği gibi, Yahudileri hiçbir Avrupa ülkesi kabul etmemiştir. Yahudilerin büyük bir kısmı Cezayir, Tunus ve Fas gibi Kuzey Afrika Müslüman ülkeler hicret etmişlerdir. Zamanın güçlü İslam Devleti olan

---

masraflarla Arapça kitaplardan kütüphaneler kuruyorlar, her yerde Arap geleneklerinin savunulucuğunu yapıyorlar." Karlsson, a.g.e., s. 228.

[72] Karlsson, a.g.e., s. 228.

[73] Karlsson, a.g.e., s. 240.

[74] Hristiyanlann Müslümanlara uyguladığı baskı, zulüm ve etnik temizlik için bkz.: Mehmet Özdemir, a.g.e., s. 204-218; Karlsson, a.g.e., 240.

[75] Doç. Dr. Mehmet Özdemir, "Gayr-ı Müslimlerin Dini Hayatı", s. 198.

Osmanlılar da, Yahudileri himayesi altına alarak, can, mal ve din hürriyetlerini teminat altına almıştır.

Buraya kadar verdiğimiz tarihi malumattan ve özellikle de Endülüs örneğinden amacımız, Müslümanların hakimiyetlerindeki insanlara din, dil, ırk ve renk ayrımı yapmadıklarını; can, mal ve din hürriyetlerini keyfilikten uzak anlaşmalar çerçevesinde teminat altına aldıklarını göstermektir. Böylece Müslümanların tarihinde insanları farklılıklarından dolayı zulüm, işkence ve asimilasyona tabi tutma olaylarına rastlanmamaktadır. Bunun en müşahhas göstergesi, tarih boyunca Müslümanların hakimiyetinde olan bölge ve ülkelerde başta Hristiyan ve Yahudiler olmak üzere çeşitli dinlerin ve kültürlerin müntesiplerinin varlıklarını devam ettirmesidir. Buna karşılık, Hristiyanların egemen oldukları yerlerde yüzyılımıza kadar İslam'a yaşama hakkı tanınmamıştır.[76] Muasır meşhur tarihçi Amold Toynbee bu tarihi gerçeği şöyle ifade eder:

> Hristiyanlar nasihat etmek ve eğitmek dışında bir emir almadılar, ama gel görkü, pek eskilerden beri, kendi dinlerinden olmayanları demir ve ateşte yoketmektedirler... Hiç şüpheniz olmasın, şayet Batının Hristiyanları Arablar ve Türklerin yerine Asya'da hakim olsalardı, bugün Yunan kilisesinin hiç bir kalıntısına tesadüf edemezdik. İslam'ın Hristiyanlığa gösterdiği hoşgörüye batının hristiyanları hiç sahip olmamışlardır.[77]

Toynbee'nin de işaret ettiği batının bu tekçi ve hoşgörüsüz tavrının klasik örneğini Endülüs, en son örneğini ise Bosna-Hersek oluşturmaktadır. Ayrıca Avrupa ülkelerinde son zamanlara yükselen yabancı düşmanlığı da hesaba katılmalıdır.

---

[76] Karlsson, a.g.e., 223.

[77] Arnold Toynbee, *La Religion vue par un historien,* s. 208, Hatipoğlu, a.g.e.'den naklen, s. 5.

Bu düşmanlığın ekonomik nedenlerini inkar etmemekle beraber, daha çok sosyo-kültürel nedenlerinin, daha doğrusu Batılı insanın "diğerini" algılayış biçiminin etkili olduğunu düşünüyorum.

Bu tarihî tecrübeleri ve örnekleri inceledikten sonra, bazı çevrelerin İslami bilincin gelişmesinden endişe duymaları, hele hele bunu çoğulculuk, çok kültürlülük ve beraber yaşamaya bir tehdit olarak algılamaları gerçekten üzücüdür. Böyle bir endişenin temel kaynağının bilgi eksikliği, önyargı ve yanlış anlamının yanında; Müslümanların da bu ilkeleri iman, islam ve takva bağlamında ortaya koymada eksiklikleri veya başarısız olmaları gösterilebilir.

IV. Sonuç

Kur'ân Müslümanları " insanlar için ortaya çıkarılan, doğruluğu emreden, fenalıktan alıkoyan Allah'a inanan hayırlı bir ümmet"[78] olarak tanımlamaktadır. Bu tanımın tarih boyunca Müslümanlar için bir hedef ve ideal oluşturduğu görülmektedir. Ayetin tanımladığı gibi Allah'a inandıkları için doğruluğu emreden ve fenalıktan alıkoyan bir topluluk olmak onların belirleyici özelliği olmuştur.[79] Bununla beraber Müslümanların Kur'ânî değerlerden uzaklaştıkları dönemler de olmuştur. Böyle dönemlerde doğruyu emretme ve kötülükten alıkoyma görevinin yeterince yerine getirildiği söylenemez.

İslam, daha öncede vurguladığımız gibi, Allah'ın iradesine ve dinine (şeriatına) teslim olmaktır. Bu teslimiyet (müslümanlık) zımnen:

Allah'a sahih ve sağlam bir imanı,

Bu imanın amel-i salih olarak dışa vurmasını,

Doğru olanı yapma ve ayrıca doğru olan şeylerin hakim olmasını temin edebilecek güçte olmayı,

---

[78] Âl-i İmran (3): 110 "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız"

[79] Bkz. Marshal Hodgson, *İslamın Serüveni. Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih,* İz Yayıncılık, 1993, İstanbul, c. l, s. 1-2.

Kötülükten sakınma (takva) ve kötü olandan sakınmada başkasına örnek olmayı; kötünün ve adaletsizliği yenilgiye uğratacak güce sahip olma gibi bir çok hususu ihtiva etmektedir.

Görüldüğü gibi, iman, islam ve takvayı esas alan İslami değerler sisteminin hedefi, sadece Müslüman birey ve toplumun barış ve saadeti değil, belki tüm insanlığın bu nimetlerden yararlanmasıdır. Başka bir ifadeyle, Müslüman bir yandan kendi içinde barış, huzur, denge ve bütünlüğü Allah'a iman ve teslimiyetle kazanacak; diğer yandan da tüm mahlukat ve insanlıkla olan ilişkilerinde her tür aşırılık ve zulümden uzak bir şekilde barış, denge ve kardeşlik içinde ilişkilerini sürdürecektir. Müslümanların tarihine şöyle bir göz atıldığında, bu hedefin çoğunlukla gerçekleştirildiği görülecektir. Bu nedenle İslam sadece kendisi için değil, insanlık için yaşayan evrensel bir dindir.

Dünyanın ve ülkemizin barış ve kardeşliğe, dostluk ve sevgiye, hoşgörü ve diyaloga çok muhtaç olduğu bir bağlamda, bize düşen görev "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız" ayetinin bize yüklediği sorumluluktan kaçınmamaktır. Önce kendi benliğimizde, sonra tabiî ve toplumsal çevremizde barışın, emniyetin ve kardeşliğin hakim olmasını temin etmektir. Bu, kendisinden daha fazla kaçamayacağımız kutsal bir görev olarak karşımızda durmaktadır.

Demokratik Eğitim Üzerine*

İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rasgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendi ve gerek başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir. Kant **

*Bir millet hem cahil hem de özgür olmayı umuyorsa, hiç bir zaman gerçekleşmeyecek bir şeyi beklemiş olur. Thomas Jefferson****

I Giriş

Demokratik bir eğitimden söz edebilmek için öncelikle demokrasinin üzerine bina edildiği metafizik temele/temellere işaret edilmelidir. Demokrasi kavramının mahiyeti, ne olduğu ve olması gerektiği bakımından birkaç bin yıldır filozoflar ve düşünürler tarafından tartışılmaktadır. Bununla beraber demokratik sistemlerin daha çok bazı gelişmiş batı ülkelerinde son iki yüz yıldır ortaya çıktığı ve tecrübe edildiği görülmektedir. Öncelikle demokrasi kavramını en genel şekliyle tanımlarsak, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*'nin şu tanımı amacımız için uygun olacaktır: "Belli bir kişi veya grup tarafından yönetil-

---

*) *Felsefe Dünyası*, 34, (2001).

**) I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev: İ. Kuçuradi, Ankara: HÜY, 1982, s. 45.

***) Delli Carpini, Michael X. Ve Scott Keeter. *What Americans Know about Politics and Why It Matters*. New Haven, C.T: Yale University Press, 1996.

meyle karşılaştırıldığında, insanların yönetimi demektir. Siyasî organizmaya mensup *herkesin karar alma sürecine katıldıkları* bir sistemdir. Tüm bireyler eşit güce sahiptirler."[1] Dikkat edilirse, burada anahtar kelime "halk"tır, yani tek tek bireylerden oluşan topluluktur. Bu nedenle demokrasinin niteliğini belirleyen halkı oluşturan "bireyin", yani insanın niteliğidir denilebilir. Bundan hareketle, demokrasi tek tek bireylerin kendilerini algılayış biçimi ve bu "biçimle" de sisteme ve özellikle kendisiyle ilgili karar alma mekanizmalarına katılımı olarak tanımlanabilir.

Buna rağmen, gerek demokrasinin tanımı ve gerekse içeriğiyle ilgili tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Özellikle de bizim gibi gelişmekte olan ülkelerde. İşte sorun da burada ortaya çıkmaktadır. Demokratik bir eğitimin imkânı nedir? Böyle bir eğitimin olmazsa olmaz şartı nedir veya ne olmalıdır? Demokratik bir eğitimin amacı iyi vatandaşlar, iyi işçiler veya iyi teknik adamlar mı yetiştirmektir? Yoksa iyi insan(lar) mı yetiştirmektir? Bu soru İslâmî bir bakış açısıyla cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Bu nedenle, bu yazının baş tarafında Kant'tan (1724-1804) yapılan alıntı bu çalışmanın özünü çok iyi özetlemektedir. Bu da insanın araç değil, bizatihi bir amaç olduğu olgusudur. Bu nedenle eğitim ve insanı konu edinen her tür faaliyet ve model, onu bir araç olarak değil, amaç olarak ele almalı; insan(lığ)ın onurunu korumayı en büyük ödev bilmelidir. Kant bundan hareketle hiçbir kimse/otoritenin insanı bir araç veya nesne olarak ele almasına ve onu ideolojik amaçlar için kullanmasına izin verilmemesini ısrarla vurgular. İnsanın özgürlüğü –ki insanı insan eden en önemli niteliktir- onuru ve şerefi her şeyden daha önemlidir. Kant açısından böyle bir anlayışın ön gördüğü eğitim modelini tahmin etmek zor değildir: "*Melekût âleminin şerefli bir üyesini*" yetiştirmek.[2]

---

[1] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 1998, "democracy" maddesi. (vurgu eklenmiştir). Benzer bir tanım da "halkın yönetimi'dir. Bkz.: Arend Lijphart, *Democracies*, Yale Üniversitesi, New Haven, 1984, s. 1.

[2] Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, "İnsan Yetiştirme Modelimiz ve Değer Eğitimi", *Türkiye I. Eğitim Felsefesi Kongresi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Van, 1994, s. 250. Kant'ın bu konudaki görüşlerinin için bkz.: Tuncar Tuğcu, Immanuel Kant ve Transendental İdealizm, Alesta Yayınları, Ankara 2001, s. 65, 77-87.

Çağdaş bir düşünür olan ve eğitimle ilgili görüşleriyle de tanınan Bertrand Russell (1872-1970), eğitimin en belirleyici özelliğinin bireyin potansiyellerini ortaya çıkarma olduğunu vurgularken, Kant'a benzer bir anlayış geliştirdiği görülmektedir. Russell'a göre eğitimin gayesi "hakim olmaktan ziyade şeylere karşı bir değer duygusu vermek, özgür bir toplumun hikmet sahibi müteşebbis vatandaşlarını yetiştirmeye yardım etmek; bir bahçıvanın fidan halindeki bir ağaca uygun toprak, su ve ışık verildiği halde kocaman ve mükemmel bir ağaç olabilecek tabiî imkânlara sahip olduğu gözüyle baktığı gibi çocuklarımıza bakmak ve özgürlük ve yaratıcı bireysellikten meydana gelen vatandaşlar olabilmeleri için onları teşvik etmek"tir.[3] Bundan hareketle şöyle denebilir: Demokratik değerlerin hakim olduğu bir eğitim her şeyden önce insanın özgürlüğünü, özgünlüğünü ve bireyselliğini esas almalıdır. Bu da temelde insan anlayışımızdan ve insana bakış açımızdan kaynaklanır. Bundan dolayı, insan anlayışımızın eğitim anlayışımızı belirlediği söylenebilir. Bu nedenle liberal demokrasilerin dayandığı insan anlayışına kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

II Demokrasi ve İnsanın Mahiyeti

Bugün tüm dünyada anlaşılmaya ve içselleştirilmeye -tüm dünyaya dayatılan da denebilir- çalışılan liberal demokrasiler yukarıda işaret edilen "insanın ne olduğuyla" ilgili metafizik bir temele oturmakta ve bu temel de mevcut şekliyle demokrasi tecrübesini "batılı" bir tecrübe olarak karşımıza çıkarmaktadır. Zira gelişmiş batı ülkelerinde gördüğümüz şekliyle liberal demokrasiler, 17. yüzyıldan itibaren yeşermeye başlayan "insanın mahiyeti"yle ilgili felsefi görüşlere dayanmaktadır.[4] Zaten bu yeni insan anlayışı daha

---

[3] Noam Chomsky, *Democracy and Education*, Mellon Lecture, Loyola University, Chicago October 19, 1994. Chomsky'e göre Dewey and Russell, aralarındaki bir çok fikir ayrılığına rağmen şu noktada hem fikirdiler: eğitim boş bir kaba su doldurmak gibi çocuğun kafasını doldurmak değil, aksine bir çiçeğin yetişmesi ve kendi başına büyümesi için yardım etmektir.

[4] Demokrasinin insan tabiatıyla temellendirilmesi için bkz.: Harry Eckstein, Lessons for the "Third Wave" from the First: An Essay on Democratization, Annual Meetings of the American Political Science Association'de sunulan tebliğ. New York Hilton, September 1-4, 1994. Bu makale daha sonra şu kitabın içinde yeniden yayınlandı:

önceki anlayışlardan- özellikle de Ortaçağın insan anlayışından- farklı olduğu için “modern” olarak nitelendirilmektedir.[5] Rönesans’la filizlenen ve 17. yüzyıldan itibaren kökleşmeye ve hakim olmaya başlayan bu yeni anlayışın en önemli niteliklerinden birisi insanın bireyselliğini, biricikliğini ısrarla vurgulaması, diğeri ise insanı metafizik bir kopuşa götürmesidir. Başka bir ifadeyle insanı “özne” olarak görmesidir. Bu yeni insanın en belirleyici niteliği olarak da “sonsuz isteklere/arzulara sahip olması” olduğunun vurgulanmasıdır. İnsanın özü, bir kere böyle belirlendikten sonra, geriye insanın bu arzularının karşılanması kalmaktadır. Yapılması gereken, insanın mahiyetinin tam olarak ortaya çıkabilmesi için önündeki tüm engellerin kaldırılmasıdır. İşte liberal anlayışın temeli olan “serbest piyasa” kavramının ortaya çıktığı yer de burasıdır.[6]

Bu yeni anlayışla eş zamanlı olarak gelişen modern özgürlük bilincinin kaynağı da insanla ilgili bu tanımlamadan hareketle daha iyi anlaşılabilir. J. Bentham (1744-1832) insanın özünün “faydasını maksimize etme [azami hadde çıkarmak]” olarak tanımlarken bu yeni anlayışı kast ettiği görülmektedir.[7] Sonsuz kabiliyet ve arzuları olan insanın, “sonsuz bir tüketici” haline gelmesinin de bu süreçte

---

Harry Eckstein, Frederic J. Fleron, Erik P. Hoffman, & William M. Reisinger (Eds.), *Can democracy take root in post-soviet Russia*? Lanham, MD: Rowman and Littlefield. Ayrıca bkz.: Graham. Wallas, *Human Nature in Politics*, London: Constable, 1908.

[5] Michael Berman modernite ile ilgili klâsikleşmiş çalışmasında moderniteyi hayati bir varoluş ve tecrübe modu olarak tanımlar ve şöyle der: "Bugün dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayati bir deneyim tarzı; başka bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkânları ve zorluklarına ilişkin bir deneyim tarzı var. Bu deneyim yığınını modernlik diye adlandırmak istiyorum. Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler, coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğün birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin belirsizlik ve acının girdabına sürükler." Michael Berman, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity* (New York, 1982), s. 15.

[6] Liberal Batı Demokrasilerinin metafizik temeli için özellikle bkz. C.B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Clarendon Press, Oxford, 1973, s. 26.

[7] Macpherson, a.g.e., s. 26, ayrıca bkz.: William L. Davidson, *Political Thought in England: The Utilitarians from Bentham to J. S. Mill*, London: Butterworth, 1915.

ortaya çıktığı söylenebilir. Böylece insanı "tüketim arzusu sonsuz bir varlık" olarak tanımlayan ilk toplumun 17. yüzyıl İngiltere'sinde ortaya çıkan kapitalist toplum olduğu anlaşılmaktadır. Burada "yeni" olan husus, *insanda sonsuz isteklerin mevcut olmasının hem akli, hem de ahlâkî olarak meşrulaştırılmasıdır*.[8] Liberal demokrasilerin bu ilk varsayımını geliştiren en önemli düşünür ise pazar değerlerinden daha yüksek bir değeri, yani eşitlik ilkesi (egalitarian) kavramını geliştiren J.S. Mill'dir (1806-1873).[9]

Bu ilkenin özü, insanın sadece kendi çıkarlarını azami hadde çıkarma değil, aksine kendi kuvvelerini ve imkânlarını azami hadde çıkarmayı vurgular. Başka bir ifadeyle, insan sadece sonsuz ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan bir tüketici değil, aynı zamanda insani niteliklerini sonsuz olarak geliştirmeye çalışan bir varlıktır Buradaki "insan" kavramının genelliği düşünüldüğünde, "eşitlik" ilkesi tüm insanların ortak niteliği haline gelir.[10] Toplumu oluşturan bireylerin bir yandan sonsuz kuvvelerini ve niteliklerini gerçekleştirmeye çalışmaları, diğer yandan ise bunun ortaya çıkmasını engelleyen tüm engelleri ortadan kaldırılması liberal batı demokrasilerinin ortaya çıkmalarına zemin hazırladı. Dahası batı ülkelerindeki demokratik eğitim sistemi de böyle bir anlayışla şekillendi.[11]

Kendi bağlamımızda demokratik bir eğitim için metafizik bir temel ararken, batıdaki bu tecrübeyi görmezden gelemeyiz. Aynen taklit de edemeyiz. Zira farklı bir bağlam ve toplumsal bir düzlemde ortaya çıkan bu anlayışın aynen benimsenmesi başka olumsuz sonuçları da beraberinde getirecektir. Bununla beraber, kedimize (yani Müslüman toplumlara) uygun bir anlayışın geleneğimizden ve özellikle

---

[8] Macpherson, a.g.e., s. 27.

[9] İngiliz faydacı geleneğin en büyük temsilcisi J.S. Mill'in babası James Mill'dir. Özellikle de temsili hükümetle ilgili *the Encyclopedia Britannica* 1825 tarihli baskısında yer alan makalesi âdeta faydacılar için kutsal bir metin olmuştur. Faydacılık için bkz.: J.S. Mill, *Faydacılık*, MEB Yayınları, İstanbul, 1986.

[10] A.g.e., s. 32.

[11] Bkz.: Robert Cowen, Nigel Grant and Plato: A Question of Democratic Education, *Comparative Education*, May 2000, Vol. 36 Issue 2, s. 135; Silvia Matusova, Democratic Values as a Challenge for Education, *European Education*, Fall 97, Vol. 29 Issue 3, s. 65 ve Jan H. Blits, Tocqueville on Democratic Education, *Educational Theory*, Winter 97, Vol. 47 Issue 1, s. 15.

de Kur'ân'dan hareketle ortaya çıkarılması gerekir. Bunun için de bir yandan geleneği eleştirel olarak ele almak, diğer yandan da Kur'ân'ın yeniden yorumlanması gerekir. Bu çalışmada daha çok Kur'ân'ın ortaya koyduğu "insan" anlayışının demokratik bir eğitim için metafizik bir temel sağlayıp sağlayamayacağı tartışılacak, sonuçta ise Kur'ân'ın böyle bir eğitim için gerekli temeli sağlayabileceği teklif edilecektir.

Tabiî asıl konuya geçmeden önce içinde bulunduğumuz bağlamda demokratik eğitimin tartışılması, öne çıkarılması ve irdelenmesinin nedenlerini vurgulamak yerinde olacaktır. Böyle bir tartışmayı zaruri kılan nedenler nelerdir? Bunun için bir çok neden sayılabilirse de en önemlileri şöyle ifade edilebilir: 1-"Demokratik değerlerin" tüm dünyada yükselen bir değer olarak ortaya çıkması. 2-Baskıcı, totaliter, insan hak ve özgürlüklerini hiçe sayan rejimlerin "insanlığımızı" ve "imkânlarımızı" tehdit ve hatta yok edişinin farkına varılması. 3-Demokratik olmayan sistemlerin, kendi insanlarının potansiyel güçlerinin tam ve serbest olarak ortaya çıkmasına, dahası kendilerini tam olarak geliştirmelerine engel olduklarından; bu ülkelerin sadece ekonomik olarak değil aynı zamanda kültürel ve bilimsel olarak da geri kalması. 4-Öte yandan kendisini devletle ve devletin yüksek menfaatleriyle özdeşleştiren bir grup seçkin(ler)in, devlettin imkânlarından yararlanmayı/nemalanmayı meşru hakları olarak görmelerinin ekonomik sonuçlarını iyice ortaya çıkması.[12]

Bir yandan kürselleşen dünyanın dış talepleri, diğer yandan iletişim ve enformasyondaki gelişme ve etkileşimlerle bilinçlenen iç taleplerin bir sonucu olarak tüm dünyada bir demokratikleşme, daha doğrusu demokratik değerlerin benimsenmesi eğilimi görülmektedir.[13]

---

[12] A.y.

[13] Küreselleşme ve demokrasi kavramalarını çok geniş anlamda ele alıyorum. Demokrasinin belli bir ülke ve bağlamdaki uygulamalarından ziyade, genel olarak bireylerin karar alma mekanizmasına katılması, kendileriyle ilgili kararlardan haberdar olmaları, kendilerini ifade etme imkânlarını teminat altına alınması anlaşılmalıdır. Ancak sağlıklı bir katılımın olabilmesi için de bireylerin kendilerini algılama ve inşa etmelerinin sağlıklı bir şekilde oluşması/oluşturulması gerekmektedir. Zaten ideal demokratik bir eğitimin amacı da bu tür bireylerin yetişmesine katkıda bulunmaktır. Küreselleşmeyle ilgili ilginç bir eleştiri için bkz.: Carlos M.

Demokrasi ve özellikle de demokratikleşmenin yükselme halinde olduğu bir çok bilim adamı tarafından da vurgulanan bir olgu. Örneğin, Samuel P. Huntington bu olguyu "demokratikleşmenin 'üçüncü dalgası' olarak nitelemektedir. Bu kavramlaştırma ile, bu yeni dalgayı birinci dalga olarak tanımladığı Fransız ve Amerikan devrimlerinden ve II. Dünya Savaşından sonraki ikinci dalgadan ayırt etmektedir.[14] Yazara göre dünyadaki demokratik rejimlerin oranı 1973 yılında %25 civarlarında iken, 1990'da %45 ve 1992'de ise %68'e yükselmiştir.[15]

Demokratik değerlere paralel olarak yükselen bir diğer değer ise dini ve mânevî değerler olduğu görülmektedir. Huntington'a göre bunun bir nedeni, dinin "modern dünyada insanları motive eden ve harekete geçiren merkezî bir güç, belki de asıl merkezî güç" haline gelmiş olmasıdır.[16]

Vilas, "Küreselleşme Hakkında Altı Yanlış Görüş", çev: Y. Özmen-H. Arslan, *Özgür Üniversite Forumu*, sayı: 11, 2000, s. 28.

[14] Samual P. Huntington, The Tird Wave: Democratization in the Late Twentieth Century, Norman: University of Oklahama Press, 1991, s. 28. Ayrıca bkz.: Samual P. Huntington,. "Will More Countries Become Democratic? Political Science Quarterly, 99 (Summer), 1984.

[15] Huntington, a.g.e., s. 26. Bu verilerden ve tarihin teleolojik yorumundan hareket eden Francis Fukuyama, "Batılı liberal demokrasinin insanlığın ulaştığı son hükümet şekli" olduğu tezini ileri sürdü. Bkz.: "The End of History", *Interest*, Sum, 1989, s. 3-18. Bu yükselmenin nedenlerinin sorgulandığı, bunun en önemli nedenlerinden birisinin demokratikleşme ile kalkınma arasındaki klâsik ve geleneksel anlayışın yerini yeni bir anlayışa bırakması olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, demokrasinin beşiği olarak kabul edilen Batı da demokrasi ve kalkınmayla ilgili yeni bir kuramın güçlendiği görülmektedir. Klâsik anlayışa göre kalkınmışlık ile demokrasi arasında bire bir ilişki söz konusuydu. Ancak yeni kurama göre, iyi yönetim/hükümet geleneksel kuramın iddia ettiği gibi, kalkınmışlığın bir sonucu veya ürünü olmayıp, tam aksine kalkınmanın temel şartıdır. Buna göre, kalkınmanın ortaya çıkması ve gerçekleşebilmesi için demokratik değerlerin toplumda yerleşmesi ve yaşanması gerekmektedir. Bkz.: Adrian Leftwich, *Democracy and Develpment*, Polity Press, Cambridge, 1996, s. 4. Görüldüğü gibi, demokrasi ve kalkınmayla ilgili ortodoks anlayış tam tersine dönmüş olmaktadır. Kitap demokrasi-kalkınma ilişkisini hem kuramsal, hem tecrübî olarak ele almakta, G. Afrika'dan G. Kore'ye, Şili'den Çin'e kadar 26 farklı ülke incelenerek, bu iddia desteklenmektedir. Eski kurama göre önce kalkınma, sonra demokrasi anlayışı hakim iken, yeni kurama göre demokrasi/demokratik değerler ve bunun zorunlu sonucu olarak kalkınma meydana gelmektedir. Ayrıca bkz.: Larry Diamond, "Economic Development and Democracy Reconsidered." *American Behavioral Scientist*, vol. 35, no: 4/5, 1992, s. 450-499.

[16] Samual P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreing Affairs*, Summer 1993. Adı geçen makalenin Türkçe tercümesi ve ilgili tartışmalar için Bkz.: *Medeniyetler Çatışması*, derleyen: Murat Yılmaz, Vadi yayınları, 1995, Ankara.

John L. Esposito ise d*ini canlanma ve demokratikleşmeyi, yirminci yüzyılın son on yılının en önemli iki gelişmesi*" olarak görmektedir.[17] Bu iki gelişmeyi ise insan haklarına olan duyarlılık, barış, çevre, eğitim, sağlık, kültürler ve medeniyetler arası diyalog, sivil toplum örgütlerinin canlanması ve karar mekanizmalarına katılma talepleri gibi konuların izlediği görülmektedir.

Ülkemiz açısından "demokratik eğitimin" tartışılmasının diğer önemli bir nedeni ise Türk eğitim tarihindeki önemli reformlarından birinin 28 Şubat süreci olarak bilinen son birkaç yılda uygulanmaya konması; ancak bu reformun dünyada yükselen değerlerle örtüşmesi bir yana tam karşıt bir konumda olmasıdır. Başka bir anlatımla, söz konusu reformların demokratik olmaktan çok, totaliter ve baskıcı olduğu görülmektedir. Âdeta "Zorunlu Eğitimle" ilgili yasa ve yönetmeliklerin adındaki "zorunlu eğitim" bu yasa ve yönetmeliklerin ruh ve muhtevasına da sinmiş görünmekte, sadece halkı değil, farklı düşünen tüm kesimleri tartışmaların ve karar alma mekanizmalarının dışında bırakmaktadır.

Diğer bir nokta ise, dünyada yükselen bir değer olan dinin baskı ve kontrol altına alınmaya çalışılmasıdır.[18] Yükselmekte olan dini eğilim ve değerlerin farkında olan sivil-askeri bürokrasiye hükmeden demokrasi karşıtı güçlerin, bunu istedikleri tarafa yönlendirmek amacıyla da bazı projeler geliştirdikleri bilinmektedir. Mustafa Erdoğan'a göre bu tür bir anlayış "demokrasi yaftası giydirilmiş bir tür 'rasyonalist-projelerin' demokrasi modelinin altında tek bir hayat tarzını güç aracılığıyla herkese genelleştirme düşüncesi

---

[17] John Esposito ve James P. Piscatori, "Islam and Democracy", *The Middle East Journal*, vol. 45, No. 3, 1991.

[18] Boğaziçi Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Yılmaz Esmer'in yaptığı bilimsel bir araştırma ülkemizdeki dini canlanma ve bilinçlenmeyle ilgili önemli ipuçları vermektedir. Araştırmanın ''Dini Değerler'' ile ilgili bölümü şunları ortaya koyuyor: Türkiye'de ölümden sonra hayata inananların oranı 1991 yılında yüzde 80'ken, 1997'de yüzde 89'a çıkmış. Günaha inananların oranı ise 1991 yılında yüzde 91 iken, bu oran 1997'de yüzde 95'e yükselmiş. Prof. Esmer bu olguyu şöyle yorumluyor: "Türk toplumunda dini değerlerin önemi azalmıyor, tam aksine artış gösteriyor." Bkz.: Ertuğrul Özkök, *Hürriyet*, 27 Ocak 2001.

yatmaktadır”.[19] Erdoğan'a göre böyle bir demokrasi tasarımında “çoğulculuğa, çeşitliliğe, farklılaşmaya yer yoktur; bu, aslında bireysel ve kamusal alanlarda tek-biçimliliğin resmileştirilmesidir”. Bundan dolayı da “bu tasarım, amaç olarak olduğu kadar yöntem olarak da anti-demokratiktir.”[20] Bunun nedenini ise şöyle açıklamaktadır:

> Çünkü, herkese belli düşünme, yaşama, davranma tarzlarını dayatır; insanlara somut durumlarda ne yapmaları gerektiğini talim ve emreder; “iyi”nin ve “doğru”nun standardını siyasî yoldan bildirir. Kişilerin ve toplulukların kendi özel değer tercihlerine varlık alanı bırakmaz; bütün özel alanları kamulaştırır.[21]

Peki bu sonuç eğitim sistemimizi etkilediğine göre, eğitim sistemimizin bir felsefi temeli veya felsefesi var mıdır? Bu konuda bir araştırması bulunan Mehmet Maboçoğlu'na göre sanılanın tersine “Türk eğitim sisteminin felsefi temelleri” hâlâ oluşmuş değildir.[22] Bu bağlamda Mehmet S. Aydın'a göre bunun bir nedeni özellikle Tevfik Fikret ve diğer bir çok aydının–aydınlanmanın ve batılaşmanın etkisiyle- “fikri hür, irfanı hür, vicdanı hür” insan modelini ısrarla batı paradigması içinde aramaları, bundan dolayı da böyle bir modelin “Kur'ân zihniyetiyle bağdaşabileceğini görememeleri” olduğunu belirtir ve ekler:

> ... Fikret gibi düşünürler, Türk maarifini *vahiy gibi özgürleştirici ve bütünleştirici bir kaynağın desteğinden mahrum bıraktılar*. Hem kendileri, hem de yetiştirdikleri nesiller, hür fikirli, hür irfanlı ve hür vicdanlı olmanın şartını dinden

[19] Mustafa Erdoğan, *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, (Genişletilmiş 2. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara, 2000, s. 14.
[20] Erdoğan, a.y.
[21] Erdoğan, s. 14-15.
[22] Mehmet Maboçoğlu, İlköğretimin Felsefi Temeli Nedir? Ne Olmalıdır?”, *Felsefe Tartışmaları*, 27. Kitap, s. 150.

> uzaklaşmada buldular. Bu kadarla da yetinmediler. Hür fikir, hür irfan ve hür vicdan ile bağdaşması mümkün olmayan yüzlerce yol denediler ve sonunda doğu ile batı arasında gidip gelen, ama mana itibariyle de hiçbirine tam olarak ait olmayan bir modele ve insan tipine ulaştılar.[23]

İşte bugün eğitimde demokratikleşmeyi böyle bir arkaplanı göz önünde bulundurarak tartışıyoruz. Eğitim sistemimizin hâlâ sağlıklı bir temele oturmaması böyle bir arayışın temel nedenlerinden birisi olarak görülmektedir. Tüm bunların bir sonucu olsa gerek, demokratik değerlerin toplumun çeşitli kesimlerince her geçen gün daha çok tartışılması ve halk tarafından sahiplenilmesi anlamlı olduğu kadar önemlidir. Yine önemli ve vurgulanması gereken diğer bir nokta ise, ülkemizdeki hakim tekçi ve seçkinci anlayışın,[24] bir çok sivil kuruluşa, hatta dini cemaatlere de sinmesi, en azından etkilemesidir. Bunun bir sonucu olarak da, eğitimin nesnesi olan bireylerin kabiliyet ve melekelerinin ortaya çıkması/çıkarılmasından ziyade; devletin, mensup olduğu sivil toplum kuruluşunun veya cemaatin ideolojisini içselleştirmiş; kendine ait doğruları hiçbir zaman eleştirmemiş, başka doğruların da olabileceğini hesaba katmamış bundan dolayı da hoşgörüsüz bir birey tipinin ortaya çıktığı söylenebilir. Böyle bir anlayış için haklı sayılabilecek bazı nedenler şöyle ifade edilebilir: 1-Geleneğimizde -ülkemizde ve diğer Müslüman ülkelerde- böyle bir tecrübenin olmaması; 2-Demokrasinin batı medeniyetindeki liberal sürecin bir sonucu olması; 3-Müslüman toplumlar ile batı arasındaki gerilim ve 4-Hem

---

[23] Aydın, a.g.e., s. 252. (vurgu eklenmiştir)

[24] Seçkinler kuramı, her toplumda yöneten azınlık ve yönetilen çoğunluk ayrımının bulunduğunu ve bunun zorunlu olduğunu belirtir. Bkz.: Doğan Özlem, "Demokrasi ve Seçkinler", *Felsefe Yazıları*, Anahtar Kitaplar, 1993 içinde, s. 159. Ayrıca bkz.: T. Bottomore, *Seçkinler ve Toplum*, çev: Erol Mutlu, Gündoğdu Yayınları, Ankara, 1991.

geleneği, hem de batı medeniyetini sağlıklı bir şekilde değerlendirme ve yorumlamadaki başarısızlık.[25]

Özetle, yukarıda ifade edildiği şekliyle böyle hastalıklı ve tek boyutlu bir anlayışın ülkemizi ve insanımızı daha fazla taşıyamayacağının gün geçtikçe daha iyi anlaşılması sevindiricidir. Bir yandan insanımızın "insanlık" onuru ve özgürlüğü, diğer yandan ise gelişme ve kalkınmanın şartı olduğu için daha demokratik ve katılımcı bir yapılanma için "değişmek" zorunda olduğumuz sık sık vurgulanmaktadır. Bunun da, demokratik, çoğulcu, insanın doğuştan getirdiği yetenekleri kabul eden ve bunların ortaya çıkmasını vurgulayan felsefi bir anlayış, kavrayış ve tutumla sorunlarımıza eğilmemizle mümkün olduğu düşünülmektedir. Bundan hareketle Necati Öner'in felsefi tutumla ilgili şu tespitleri dikkat çekici olduğu kadar, önemlidir de:

> Devleti insanlar yapar. Devleti yönlendiren insanlardır. (...) fertlerin felsefî tutuma girmesi lazım. Devlet gücünü temsil edenlerin felsefi tutuma girmiş olması lazım. Felsefi tutuma girmekte, karşımıza aldığımız ölçü ne olursa olsun bir bütünlük içerisinde bir tutuma girmektir. Her şeyin temelinde ben, insan faaliyetini görüyorum. Biz, insanı eksik gördüğümüz için, tek taraflı gördüğümüz için, faaliyetimizi de ona göre yönlendiriyoruz. Onun için diyorum ki *insanı maddi manevî bütün taraflarıyla bütünlük içerisinde gösterecek olan felsefedir*.[26]

Eğitim sistemimizin demokratikleşmesi sorunu, daha önce de işaret edildiği gibi, temelde insan sorunuyla ve insanlık anlayışımızla ilgilidir. Belli bir din, ideoloji ve

---

[25] Ayni konuyla ilgili olarak bkz.: Ömer Çaha, "İslâm ve Demokrasi", *islâmiyat*, c. 2, s. 2, 1999, s. 70 v.d.

[26] Prof. Dr. Necati Öner, "Teknoloji Çağında Felsefenin Önemi", *Türkiye I. Eğitim Felsefesi Kongresi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Van, 1994, s. 235-236. (vurgu eklenmiştir.)

sistemin insanı tanımlaması, evrendeki yerini belirlemesi; varlık içinde insana verdiği konum onun insana bakış açısını da ortaya koymaktadır. İnsanın değerini ve alacağı eğitimi de bu temel anlayış(lar) ortaya koymaktadır. Buna yukarıda değinmiştik. Bu açıdan bakılınca insanın özgürleşmesi ve kendi kaderine sahip olmasının tarihi çok uzun değildir.[27] Ne ki, batılı insan bu süreci bizden ve dünyanın bir çok ülkesinden önce tamamlamış; insanın hayatını, hak ve hürriyetlerini teminat altına almıştır. Hepsinden önemlisi ise, eğitim sistemi ile insanların kendi bireyselliklerini keşfetme, kendi bireyselliklerini anlama ve ifade etme konusunda başarılı olmasıdır. Burada dikkat çeken husus sadece batıdaki eğitim kurumlarının değil, aynı zamanda bir bütün olarak toplumun da bu değerler çerçevesinde yapılanmasıdır. Bunun kökenleri araştırıldığında, liberal ve demokratik devlet felsefelerinin ilk babaları olarak görülen Hugo Gratious (1583-1645), Spinoza (1632-1677) v.b. filozoflara kadar gidebiliriz.[28] Bizde ise, demokrasi ve çoğulcu bir anlayış için tartışmaların tarihi -tüm sorunlara ve sık sık meydana gelen kesintilere rağmen- 1870'lere kadar götürülebilir.[29] Bununla beraber hâlâ bir kısım "sözde aydınların" demokratik değerleri savunmak ve geliştirmek yerine, devletin "kutsallığını" ve önceliğini vurgulayarak bireyin temel hak ve hürriyetlerinin kısıtlanması ve hatta yok edilmesini savundukları görülebilmektedir.[30]

---

[27] Aslında insanlık tarihi bir bütün olarak ele alındığında İbrahim gelenekten gelen Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in de kendi toplumlarını geleneğin ve hakim ideolojilerin baskısından kurtarmaya ve özgürleştirmeye çalıştıkları söylenebilir.

[28] Örneğin Grotios'un öğretisinde çıkış noktası ve asıl olan tek kişidir "bireydir". Bireye doğanın sağlamış olduğu, insan eliyle meydana gelmiş olan her türlü düzenin *üstünde* olan haklara dokunulamaz ve bunlar hiçbir kaygıya feda edilemez. Ona göre bu "doğal haklar sarsılamaz ve *sınırlanamaz*" bir temeldir. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1980, s. 211-12.Ayrıca bkz.: Olivier Reboul, *Egitim Felsefesi*: İletişim, İstanbul, 1991. Spinoza'nın demokrasi anlayışıyla ilgili olarak özellikle bkz.: *Steven B. Smith,* Spinoza's Democratic Turn: Chapter 16 of the 'Theologico-Political Treatise.' *The Review of Metaphysics*, c. 48, s. 2, 1994, s. 359.

[29] Gökhan Çetinsaya, "Türkiye Örneği", *İslâm ve Demokrasi*, TDV Yayınları, Ankara, 1999, (2. Baskı) s. 254-255.

[30] Devletin kutsanması, mutlaklaştırılması ve kendi varlığı ve bekası için her şeyi meşru görmesinin felsefi temelleri için bkz.: William Ebenstein. *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri,* Şule Yayınları, İstanbul, 1999. (Özellikle de Machiavelli ve Hegel ile ilgili bölümler.)

III Demokratik Değerler ve Müslüman Ülkeler

Demokratik değerlerin tartışılması ve kendi kültürel bağlamımızda yeniden üretilmesi konusunda diğer Müslüman ülkelerin dururumu Türkiye'den daha iyi değildir. Demokratik değerlerin hâkim olduğu Müslüman ülkelerin sayısı bir elin parmakları kadar veya biraz daha fazladır. Bu bir avuç ülkeden hiçbirisinin, ki bu ülkelere Arnavutluk, Bangladeş, Ürdün, Kırgızistan, Lübnan, Mali, Pakistan ve Türkiye dahildir, henüz tam istikrarlı ve güvenli bir demokrasiye ulaşamadıkları görülmektedir.

Bazı araştırmacılara göre İslâm bloğundaki siyasî değişmeye olan bu direnç, Müslüman inancının zorunlu bir sonucu değildir. Aslında, delililer tam zıddını göstermektedir. Buna göre: a) İslâm dünyasındaki en antidemokratik rejimlerin yönetimleri [Suriye, Tunus, Cezayir vb.] laik diktatörlerin ellerinde bulunmaktadır, b) İslâm ülkelerindeki siyasî çoğulculuğun önündeki engeller, dünyanın diğer bölgelerinde daha önce yaşananlardan farklı değildir, c) Fakir Müslüman ülkelerde, cehalet, fakirlik, yoksulluk, sağlık sorunları gibi gelişmekte olan ülkelere ait sorunlar, hayatta kalmayı en öncelikli sorun haline getirmekte ve demokrasi ise bir lüks olarak görülmektedir ve d) Müslüman toplumların büyük çoğunluğu, Asya ve Afrika'da Müslüman olmayan komşuları gibi fikirlerini özenle bina ve kendilerini ifade edebilecekleri mahalli bir demokrasi geleneğinden mahrumlar. Demokrasi son üç yüzyıl boyunca batı devletlerinde ortaya çıkarken, Müslüman toplumlar sömürge idareleri, krallar veya kabile ve aşiret liderlerinin yönetimleri altında yaşaya gelmişlerdir.[31] Bununla beraber, anti-demokratik idareciler bazen İslâm'ın arkasına saklansalar da ne İslâm, ne de İslâm kültürü siyasî modernitenin önündeki tek ve temel engel olmadığı vurgulanmalıdır.[32]

---

[31] Bkz. Robin Wright. "İslâm ve Demokrasi: Yenilenmeyle İlgili İki Görüşü", *Yeni Dergi*, Sayı: 10, 1997.

[32] Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, trans. Carol Volk (Cambridge: Harvard University Press, 1994), özellikle s. 1-27.

Konunun daha iyi temellendirilebilmesi için öncelikle İslâm'a göre insanın mahiyeti ve anlamına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Zira eğitim söz konusu olunca, işe, insandan ne anladığımızla başlamanın kaçınılmaz olduğunu giriş kısmında vurgulamış ve şu soruya dikkat çekmiştik: İslâmî bir eğitimin amacı iyi vatandaş veya iyi bir işçi yetiştirmek midir, yoksa iyi ve özgün insan yetiştirmek midir? Bu soruyu şimdi cevaplayabiliriz. Çağdaş Müslüman düşünür ve eğitimci Nakip al-Attas söz konusu soruyu şöyle cevaplamaktadır: "Bilgiyi aramanın amacı iyiliği ve adaleti insana sadece bir vatandaş veya toplumun ayrılmaz bir parçası olarak değil, bir insan, bir ferd olarak aşılamaktır. Önemli olan insanın gerçek insan olarak değeridir. Kendi benliğinin kendinde mukim, kendi mikro kozmik krallığın da bir vatandaşı ve ruhsal varlık olarak sahip olduğu değerlerdir. Yoksa önemli olan onun pragmatik ve faydacı ölçüler içinde devlete, topluma ve dünyaya fiziksel bir nesne olarak sağladığı katkı yönündeki değeri değildir."

Kısacası, al-Attas'a göre "İyi bir vatandaş veya işçi, zorunlu olarak iyi bir insan değildir. Ama iyi bir insan mutlak şekilde iyi bir vatandaş ve iyi bir işçidir."[33] Çağımızın önde gelen eğitimcilerinden birisi olan John Dewey de tıpkı al-Attas gibi düşünmektedir. Ona göre de demokratik bir toplumda örneğin, işçiler işverenler tarafından kiralanan birer alet değil, kendi endüstriyel kaderlerinin efendisi olmalıdırlar. Temel konularda Klâsik liberalizmin kurucularıyla aynı fikirde olan ve işçi sınıfını harekete geçirerek Sanayi Devrimini sonuç veren demokratik ve liberal duyguları onaylayan Dewey, işçi sınıfının şiddet ve propagandanın işbirliğiyle susturulması ve alaşağı edilmesini onaylamaz. Özellikle eğitim konusunda kapitalist sistemin çocukları "özgür ve zekice" değil de, sadece "emek" amacıyla eğitmelerini liberalizm karşıtı ve ahlâksız olarak görür. Zira çocuklar kendi eylemlerini özgürce değil de, kendilerine biçilen rol ve istenen talebe göre gerçekleştirmektedirler. Burada kabul edilemez olan, bireyin bir "araç" olarak

---

[33] W. Muhammed Noor, "al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları", çev: Yasin Ceylan, *İslâmi Araştırmalar*, c. 7, sayı: 1, 1993-1994, s. 56.

görülmesi ve ondan azami kârın elde edilmesi için eğitilmesidir.[34]

Fazlur Rahman'ın "demokrat bir Müslüman" olarak tanımladığı Muhammed İkbal'in de demokrasi anlayışını "insan" anlayışı ile temellendirdiği, dahası İslâm'ın insan anlayışının farklı ve aşkın/manevî içeriğinden dolayı batılı anlamdaki demokrasinin içeriğinin zenginleştirilmesine katkıda bulunabileceğine işaret ettiği görülmektedir. Bu konuya ileride tekrar döneceğiz.[35] Şimdi İslâm'ın insan anlayışını biraz daha netleştirmek için, bazı âyetlerden hareketle konuyu irdelemeye çalışacağız. Zira insanın tabiatını ve mahiyetini ortaya koyan ayetler dikkatle incelendiğinde, Kur'ân'ın insana verdiği değer de daha iyi anlaşılabilir. İnsanın yaratılışını açıklayan ayetler her şeyden önce insanın "(pişmiş) kuru çamurdan şekillenmiş kara balçıktan yaratıldığını" vurgular.[36]

Bu ayetler insanın diğer tüm varlıklar gibi Allah tarafından yaratıldığını ifade etmektedir. Bu yaratılışın nasıl olduğu ise başka ayetlerde izah edilmektedir.[37] İnsan diğer varlıklar gibi yaratılmış bir varlık olmasına rağmen onun asıl önemi kendisine varlıklar zincirinde ayrıcalıklı bir konum sağlayan başka bir niteliğinden gelmektedir. Bu da Allah'ın insana "*Kendi ruhundan üflemiş.*"[38] olması keyfiyetidir

İşte İslâmî açıdan insanın değerinin metafizik temelini bu ve benzeri ayetlerin oluşturduğu söylenebilir.[39] Her insan bu

---

[34] Noam Chomsky, *Democracy and Education,* Mellon Lecture, Loyola University, Chicago, October 19, 1994.

[35] Fazlu Rahman, İslâm'da Şura İlkesi ve Toplumun Rolü, islâmiyat, c. 2, s. 2, 1999, s. 161-162. Ayrıca bkz.: "Iqbal on Islamic Democracy", Mazheruddîn Sıddîqî, *Concept of Muslim Culture in Iqbal,* Islamic Research Institute, Lahore, 1994, içinde, s. 69.

[36] Hicr (15): 26, 28, 33; 6/En'am 2 ve ayrıca 7/Araf 12. Kur'ân'dan yapılan alıntıları şu kaynaktan aldık: *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Komisyon, TDV Yayınları, Ankara, 1993.

[37] Mu'minun (23): 12-14.

[38] Secde (32): 9. Ayrıca: "Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!" Hicr (15): 29 ve "Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın!" Sâd (38): 72. ayetleri de zikredilmelidir.

[39] Kur'ân'ın insan anlayışıyla ilgili olarak bkz.: Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev: Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Fecr Yayınları, 1993). 16. yüzyılda yaşayan ve ahlâkla ilgili görüşleri ile tanınan Devvâni (ö.1502) de ahlâk anlayışını "Önce insan, sonra da insanın Tanrı'nın halifesi olması fikri üzerine" inşa etmiştir.

açıdan bireydir, özgündür ve hürdür. Özgürlük ve bireyselliği "kul" ve mümin olmasının ön koşuludur. Zira son tahlilde imanın iradi ve bireysel olduğu unutulmamalıdır. Dahası Allah'ın ruhundan bir şeyler taşıdığı için "bizatihi" değerli ve şereflidir. Bundan hareketle, bu önemli metafizik ilkelere dikkat etmeyen, insanın bu "gizil ve esrarlı" mahiyetini ortaya çıkarmayan veya çıkmasına yardım etmeyen; onun mükemmelleşmesi ve insan-ı kâmil oluşuna hizmet etmeyen bir eğitim sisteminin İslâmîliğinden bahsedilemez. Başka bir deyişle, İslâmî olduğunu iddia eden her eğitim sisteminin dikkate alması gereken en temel noktalardan birisi kanımca budur. Zira bireyin hareketlerinin ölçüsü hukuk normları değil, bizatihi aydınlanmış benliğidir. Eğitim ile sağlıklı ve "kozmik Ben"le aydınlanmış olan birey, tam olarak özgürleşmekte; böylece ilişki ve davranışlarını güç ve zorbalıkla temellendirmeyi reddettiği gibi, güç ve kuvvete boyun eğmeyi de reddetmektedir. Böylece birey, yukarıda Aydın'ın da işaret ettiği gibi, Allah'a inanmakla özgürleşmektedir. Diğer tüm insanların da kendisi gibi Allah tarafından yaratıldığı düşünülürse, bu özgürlük genelleşmekte ve herkesi kapsamaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'ın insanın eşitliğine yaptığı vurgu da hatırlanmalıdır.[40]

İnsanın mahiyeti ve gerçek değeriyle ilgili diğer bir Kur'ân ilkesi ise insanın *"ahsen-i takvîmde* (en güzel biçimde) yaratılmış olmasıdır: "Biz insanı en güzel biçimde yarattık."[41] Bu nedenle insanın hem kainattaki ve hem kendi özünde kendisine verilen ve sunulan "imkânları" çok iyi kavraması, değerlendirmesi ve seçmesi sonucu bir değer kazanmakta, mü'min, kafir veya münâfık olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda insanın görevi ise kendi değerlerini kendisi yaratarak kendisini Tanrılaştırmak değil, belki kainattaki ve nefsindeki mükemmel düzeni/imkânları keşfederek, bilinçli olarak Aşkın ve Mutlak varlıkta temelini bulan evrensel

---

Bkz.: Harun Anay, *Celâleddin Devvâni: Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994, s. 250-258.

[40] Kur'ân temel insan eşitliğini belirtirken, tüm insan haklarının esası olarak değerlendirilen şu ayetler dikkat çekicidir: Hucurat (49): 11-13.

[41] Tin (95): 4.

değerlere katılmaktır; hem kainatı, hem kendi hayatını bu temelde anlamlandırmaktır.

İnsanın mahiyetini anlama ve ona uygun bir eğitim verme klâsik İslâm düşünürlerinin de farkında oldukları, dahası eğitim ve ahlâkla ilgili eserlerini bunun üzerine bina ettikleri bir konudur. İlk Müslüman ahlâk filozofu olarak kabul edilen ve düşünceleriyle başta Gazâli (ö. 1111) olmak üzere kendinden sonra gelenleri etkileyen İbn Miskeveyh (ö. 1030) *Tezhib-i Ahlâk* (*Ahlâkî Olgunlaşma*) kitabını yazış nedeni açıklarken bunun insanın mahiyetiyle ilgili olduğunu şöyle ifade etmektedir:

> Bu kitabı yazmaktan amacımız, kendimiz için, bütün davranışlarımızın, iyi olmakla birlikte kolay, sade ve meşakkatsiz olmasını sağlayacak bir ahlâka ulaşmaktır. Öyle ki, bu ahlâk, bir sanat ve öğretici bir düzenleme (yani eğitim) ile hasıl olur. Bunun yolu da, *öncelikle nefislerimizin ne ve nasıl bir şey olduğunu ve niçin yaratıldığını bilmemizdir*; yani nefislerimizin mükemmelliğini, amacını ve gereği gibi kullandığımız takdirde bu yüksek dereceye ulaşmamızı sağlayan güç ve melekelerini, bu düzeye ulaşmamıza engel olan şeyleri, kurtuluşa ermesi için nelerin nefislerimizi temizleyeceğini, nelerin onları kötülükle örterek zarara sürükleyeceğini bilmektir.[42]

İbn Miskeveyh'i bu sonuca ulaştıran ise birçok Müslüman düşünürce "İslâm Ahlâkının" en önemli temel referanslarından birisi olarak kabul edilen şu ayetlerdir: "Nefse ve onu biçimlendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük yapma kabiliyetlerini verene and olsun ki, nefsini arıtan

[42] İbn Miskeveyh, *Ahlâki Olgunlaşma*, çev: A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1983, 11.

kurtuluşa ermiş, onu kötülükle örten kimse de ziyana uğramıştır."[43]

İbn Miskeveyh'e göre böyle bir ahlâkın [eğitimin] amacı ise "mal, mülk, zenginlik, iktidar başkasına egemen olma kavgası, ya da barış ve antlaşma ile elde edilen gelip geçici, temelsiz bir şerefi değil, gerçek ve asıl şerefi kazandıran" üstün ahlâkı elde etmektir.[44] Burada vurgulanması gereken diğer bir nokta ise, İslâm'ın ortaya koymaya çalıştığı insan ve toplum modelidir. Bütüncül bir bakışla bakıldığında, İslâm için asıl önemli olanın belirli bir "siyasî sistem"den çok, nasıl bir insan ve nasıl bir toplum olgusu olduğu görülebilir. Bu nokta iyice anlaşıldığında, Müslüman toplumların farklı siyasî sistemlere neden destek verdikleri ve bu sistemlerden neler bekledikleri daha iyi anlaşılır. Dahası, İslâm'ın oluşturmaya çalıştığı insan ve toplum modeli net olarak ortaya konulduğunda, buna ulaşmanın yolları birer araç haline gelir.

Kur'ân'ın temel amacının "Allah inancının hakim olduğu, ahlâka dayalı sosyo-ekonomik bir düzen kurmak"[45] olduğu kabul edilince, İslâmî olma iddiasında olan ahlâk, eğitim ve hukuk sitemlerinin hiç bir zaman göz ardı etmemeleri gereken bir ilke, bireyin özgünlüğü ve özgürlüğüdür.[46] Fazlur Rahman'a göre, "İslâm düşünce tarihinde Kur'ân'ın öngördüğü ve oluşturmak istediği birey ve topluma gereken önemli yer verilmediği" gibi, "Kur'ân'a dayalı bir ahlâk felsefesi de oluşturulamamıştır."[47] Bunun zorunlu bir sonucu olarak, "başta hukuk ve kelâm olmak üzere, diğer İslâmî disiplinlerin çoğu Kur'ân'ın ruhunu (özellikle ahlâkî boyutunu) tam olarak yansıtmamaktadır. Bunun en çarpıcı sonuçlarından birisi, bireyin sadece ibadet esnasında Allah'ı hissetmesi ve hayatın diğer dilimlerinde Allah'ı unutması/ihmal etmesi (sekülerleşmesi)dir. Bunun da

---

[43] Şems (91): 7-10.
[44] a.g.e., 12.
[45] Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık, fikri bir geleneğin değişimi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s. 78.
[46] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev: Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s. 124.
[47] Fazlur Rahman, "Law and Ethics in Islam", *Ethics in Islam* içinde, ed. Richard G. Hovannisian, (California:Undena Publications, 1985), s. 12.

sonuçta Müslüman bireyi bir yandan ahlâkî çöküntü veya nihilizm, diğer yandan da sekülerleşmeyle yüz yüze getirdiği bilinmektedir."[48]

Fazlur Rahman Kur'ân ahlâkına göre oluşmuş bireyi ve bu bireylerden oluşan toplumu öncelikle oluşturmayı ihmal ederek; toplumcu, devletçi ve tepeden inmeci bir anlayışla hareket eden İslâmî hareketlerin sonuçta "fos" çıkacağını ileri sürmektedir. Bunun en bariz sonuçlarından birisi, sekülerizmin sebep olduğu ahlâkî bunalım ve kirlenmenin, sık sık Müslüman toplumlarda da gözlenmesidir. Böylece üzerinde durulacak ve cevap aranacak iki temel soru bulunmaktadır. Birincisi, bireyin Kur'ân (Allah, Peygamber, İslâm) karşısındaki konumu nedir? Başka bir ifadeyle, Kur'ân'ın oluşturmaya hedeflediği birey tipolojisi nedir? Bu bireyin oluşumunda veya oluşturulmasında ahlâkın rolü nedir? Son olarak da, Kur'ân'ın bu bireyler aracılığıyla oluşturmayı hedeflediği ve vurguladığı toplumun temel nitelikleri nelerdir?

Bireyin yaratılmasındaki nihai hedef ve gerçek niyet nedir? Bu soruya İslâmî açıdan sağlıklı ve tutarlı bir cevap verildiğinde, bireyin durumu ve toplumla olan ilgisini daha iyi ortaya koyma imkânı da olacaktır. Burada dikkatimizi çeken Hz. Âdem'in yaratılış kıssasında bize verilmek istenen temel mesajdır: a) Bütün mahlukat arasında, bazı işleri yapacak kuvve ve imkânlar sadece insanda mevcuttur; b) Yine mahlukat içinde gelişmeye istidatlı tek varlık insandır ve c) İnsana bu kuvve ve imkânları gerçekleştirme ve geliştirme görevi verilmiştir. Bu "emaneti" gerçekleştirmenin

[48] Bundan dolayı Fazlur Rahmana göre, Allah inancı, insana yol gösterecek ve onun kalbine-Kur'ân'ın takva dediği- ahlâkî sorumluluk anlayışını yerleştirecek olan bir ahlâk anlayışının veya bir ahlâki değerler sisteminin doğuşuna da yol açması lazımdır. Bir tanrı insanın ne aklına ve ne de kalbine hitap ediyor, ne de insan için bir değerler sistemi veremiyorsa, böyle bir tanrı gerçekten "yok"tan da kötüdür ve "ölü"olmak, onun için daha iyidir. *Çağdaşlık*, s. 275. Yine bir diğer eserinde ise aynı konuyu şöyle vurgulamaktadır: Eğer İslâm kelâmı ve hukuku, modern insanın ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermekle kalmayıp, onları *nihilizmin manevîyat bozucu tesirlerinden kurtaracaksa*, İslâm'ı yeni bir ifadeye kavuşturma görevi yerine getirilirken önemli bir ihtiyacın daha karşılanması gerekecektir. Yeniden-kurma işleminde özellikle *dini ve ahlâki duygulara hakkettikleri yer verilmeli ve bu duygular ana unsurlar olarak bütünle kaynaştırılmalıdır*. *İslâm*, s. 353. (vurgular eklenmiştir.)

en uygun tarzı ise Allah'a ibadettir.[49] Ancak burada ibadetin sadece namaz, oruç, hac gibi dini hayattaki ritüellerle sınırlandırılmaması gerekmektedir.

Fazlur Rahman'ın İslâm ülkelerinde hâlâ demokrasiye şüpheyle bakılmasını sık sık dini veya dini-askeri diktatörlüklere sapılmasını yadırgaması ve eleştirmesi, aslında Müslüman bireyin ve iradesinin kaybolmasına duyduğu bir tepki olarak değerlendirilmelidir. Ona göre demokrasinin batı ülkelerindeki mevcut durumu ve kokuşmuşluğu eleştirilebilir. Aslında bu, demokrasinin sağlam/aşkın bir etik temele dayanmadığının bir sonucudur. Bu nedenle "bizatihi demokrasi" değil, "ahlâkî yönelimler açısından son derece sefil/düşük ve miyopik bir düzeye inerek kokuşmuş ve bozulmuş laik demokrasilerdir."[50] Halbuki çağdaş Müslümanlar Ümmetin ferdî ve toplumsal hayatına ahlâkî bir öz/nitelik kazandırarak, Kur'ân'daki şura kavramına işlerlik kazandırmak istediklerinde kendilerine en yakın bulacakları sistemin demokrasi olduğu söylenebilir.

Demokratik değerleri insanın mahiyetinin bir sonucu olarak gören bir diğer çağdaş Müslüman düşünür ise yukarıda işaret edildiği gibi Muhammed İkbal'dir. "İslâm'da dini düşünceyi yeniden inşa etmeye" çalışan İkbal'a göre Hz. Peygamberin ve ilk dört büyük halifenin yönetim şekli "İslâmî demokrasi"olarak adlandırılabilir. İkbal'in bu sonuca ulaşmasındaki temel nedenlerin başında onun "insanın bireyselliğiyle ilgili derin vukufunun" olduğu görülür. Bu nedenle demokrasi için metafizik bir temel arayışında İkbal'in görüşlerinin değerli ve önemli katkılar sağlayacağı açıktır. Onun "İslâm ve Demokrasi" ile ilgili görüşlerini daha 1916'da ortaya koyması daha da ilginçtir.[51] Bunun en önemli nedeninin ise ideolojik ve savunmacı olmaktan çok metafizik ve ontolojik olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle, İkbal'in "insanın bireyselliğine" verdiği önem, onu bireyi önemsemeyen ve baskı altına alan veya amacına ulaşmak

[49] a.g.e., s. 320-321.
[50] Rahman, "Some Key Concepts of the Qur'an", *Journal of Religious Ethics*, 2 (1983), s. 185.
[51] M. Iqbal, *The Secrets of the Self*, tans. Reynold A. Nicholson, Ashraf Printing Press, 1983, Introduction, s. Xxix. Adı geçen yazı M. İkbal, "Muslim Democracy", *The New Era*, 1916 yayınlanmıştır.

için bir araç olarak gören anlayışlara karşı çıkmasına neden olmuştur. Dahası İkbal, insanın bireyselliğine gereken önemi vermedikleri ve dahası toplumu öne çıkardıkları için ilk dönem Müslüman düşünürlerini eleştirir.[52]

Bireyselliği ısrarla vurgulayan İkbal'in görüşlerine baktığımızda şunları görüyoruz: Âlemin yaratıcısı olan Allah tektir ve Bir'dir. Yani "ferd"dir. Bu nedenle Kur'ân Allah için "Allah" adını kullanmakta ve bununla da "nihaî Benin (Ego)" ferdiyetini vurgulamaktadır. Bundan çıkan sonuç ise: "İnsanın bireyselliğinde ve biricikliğinde ilahi olan bir şey vardır."[53] Konumuz olan demokratik eğitimin metafizik temeliyle ilgili olan nokta da burasıdır. İnsanın bireyselliği ve biricikliği Allah'ın bir lutfu olduğuna göre, bu bireyselliğin ve biricikliğin ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi bir görev olarak ortaya çıkmaktadır. Bu görevi gerçekleştirecek olan ise bu olguyu bir varsayım olarak kabul eden eğitim sistemidir. Allah'ın lutfu olan bu biricikliğe büyük bir hürmet duyan İkbal şöyle der: "Allah'ın yeryüzündeki hakimiyetinin anlamı, eşsiz ve biricik olan insanların demokrasisi demektir. Böyle bir demokratik sistemin başında ise, yeryüzünün en gelişmiş bireyselliğine ve biricikliğine sahip kişi bulunur."[54]

İkbal'in bireyselliğe verdiği önem ve bireysel yetenek ve imkânların gerçekleştirilmesine duyduğu büyük hürmet onu "Ben" (Khudi) felsefesinin tabiî bir sonucu olarak görülebilir.[55] İkbal "ben" kavramının anlamını biraz değiştirerek "kendinin farkında olma" veya "kendi-karar verme/kendini belirleme" anlamında kullanmıştır. Hatta R. Nicholson'a yazdığı uzun mektubunda "tüm hayatın bireysel olduğunu, evrensel hayat diye bir şeyin olmadığını" vurgulayarak, "Allah'ın kendisinin de ferd" olduğunu vurgular.[56] İkbal, insan kavramında "ben"e yaptığı vurgu

---

[52] M. Sıddîkî, s. 151.

[53] M. Sıddîkî, a.g.e., s. 72.

[54] a.y., İkbal'in genelde felsefesi ve özelde insan anlayışıyla ilgili olarak bkz.: Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000. Ayrıca bkz.: Cevdet Kılıç, *Muhammed İkbal: Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, Muradiye Kültür Vakfı yayınları, Ankara (tarihsiz).

[55] Konuyla ilgili daha geniş tahliller için bkz.: Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 119-176 ve ayrıca bkz.: M. Iqbal, *The Secrets of the Self*, tans. Reynold A. Nicholson, Ashraf Printing Press, 1983, giriş.

[56] M. Sıddîkî, s. 74. Ayrıca bkz.: Iqbal, *The Secrets of the Self*.

insanın gelişimi, daha doğrusu insandaki kuvvelerin ortaya çıkması ve gelişmesi açısından özellikle önemlidir. İkbal "ben" derken tam olarak neyi anlamaktadır? Mehmet S. Aydın'a göre İkbal "ben"le "kendi varlığını tanımasını, kendine güvenmesini ve dayanmasını, kendi kendisine saygı duymasını, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koymasını; bütün bunların insan için, hayat için son derece önemli olduğunu anlatmak" istemektedir.[57]

Burada sorulması gereken bir soru bu kuvvelerin ortaya çıkması ve gelişmesinde bir sınırın olup olmadığıdır. Düşünürümüzün batılı liberal anlayıştan ayrıldığı nokta da burasıdır. İnsan anlayışını Allah ve tevhid ilkesi üzerine bina ettiğini gördüğümüz düşünürümüz, "ben"in kendisini gerçekleştirmesinde sınırsızlığı kabul etmez. Mutlak ve aşkın boyut olarak "Ben/ Allah", bireyin "ben"ini sınırlar. Birey Allah'ın ahlâkıyla ahlâklansa da, yani İlahi ve mutlak nitelikleri içselleştirse bile, bu sınırlıdır. İşte eğitimin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Zira böyle bir eğitimin amacı hiçbir aşkın sınır ve ahlâkî ilke tanımayan, kendisinden başkasını kendisi için düşman gören (Hobbes) veya kendisini tanrılaştıran (Sartre) "bencil" ve aşkın değerlerden soyulmuş bir bireysellikten ziyade, İslâm'ın evrensel ve aşkın ahlâkî ilkeleri çerçevesinde geliştirilen bireyleri yetiştirmektir. Topluma çok önem veren İkbal'in bireye yaptığı bu vurgu bir çelişki olarak görülmemelidir. Zira ona göre toplum ve birey bir birine muhtaçtır. Yüksek değerlerle bezenmiş, vizyon sahibi bireylere sahip olmayan toplumlar duraklar ve gerilerler. Ancak toplum olmadan da birey kendisini kontrol edemez ve mahiyetinde kuvve olarak bulunan imkân ve yeteneklerini gerçekleştiremez.[58]

İkbal'in demokrasi ile ilgili görüşlerini irdelerken dikkat çekilmesi gereken diğer bir nokta ise, ona göre "Müslüman bir demokrasinin", Avrupa [batı] toplumlarında ortaya çıkan demokrasi anlayışından farklı olması gerektiğiyle ilgili vurgusudur. Ona göre batı toplumlarında demokrasi daha çok iktisadî fırsatların genişlemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkarken, İslâm'da demokrasinin manevî ve metafizik

---

[57] Aydın, a.g.e., s. 119-120.
[58] Siddikî, s. 76.

bir temele oturması gerekmektedir. Zira insan "belirli bir [ahlâkî] eğitimle ortaya çıkabilecek gizil kuvvelerin merkezi" olarak görülmektedir.[59] Başka bir ifadeyle, insanın *ahsen-i takvim* olarak yaratılması ve mahiyetine konulan kuvvelere sınır konulmaması, bu kuvvelerin ortaya çıkarmayı esas alan bir eğitim ve siyaset anlayışını da zorunlu olarak gerektirmektedir. İkbal'a göre bu anlayış Hz. Peygamberin ve dört halife döneminde gerçekleştirilmiştir.

Demokrasinin metafizik temeline bu şekilde vurgu yapan İkbal'a göre, İslâmî değerleri içselleştirmiş halk/sıradan insanlar hiçbir zaman Nietzsche'nin "sürü" olarak tanımladığı ve aşağıladığı halk değildir. Dahası İkbal'i Marde-Mümin [Mümin İnsan] veya, Marde-Kalander insan dediği Müslüman'ın, Nietzsche'nin Superman [üstüm insan]ıyla ortak bir yanı da yoktur. Onun bu kavramlarla vurgulamak istediği, toplumun İslâmî değerlerle bezenmiş bu büyük insanlardan istifade etmesi ve yararlanmasıdır.[60]

Konumuz açısından dikkat çeken nokta, İkbal'in hâl ve hareketleriyle halka örnek olabilecek ve halkın kahramanca hareketlerde bulunmasında onlara ilham kaynağı olan etkili bir liderliğe bir şey demediği ve hatta desteklediğidir. Böyle bir liderlik anlayışının onun demokrasi anlayışıyla çelişen bir yönü yoktur. Bununla beraber İkbal, kendisinden başka herkesi gölgeleyen ve kendisinden başka herkesi âdeta cüceler olarak gören Süper/Üstün lider anlayışını da kabul etmemektedir. Ona göre tek bir mehdi yerine, her bireyin mehdi olması ve süper olması mümkündür. Yapılması gereken ise bireyin kendi nefsindeki kuvveleri keşfetmesi ve ortaya çıkarmasıdır.[61]

Kısaca, düşünürümüze göre her bir insan gizil kuvvelerin bir merkezidir ve insanı bu şekilde yaratan da Allah'tır. Bundan dolayı, tüm toplumsal, siyasî, iktisadî ve manevî şartlar bireydeki bu potansiyel kuvvelerin ortaya

---

[59] A.g.e., s. 80.

[60] A.g.e., s. 79-80. A. Schimmel, Ikbal'in bir çok şiirinde âdeta bir vecize gibi tekrarladığı ve kavramlaştırdığı *Mard-e Mümin/Marde-Kalander* kavramlarını "üstadım" dediği Mevlana'dan aldığını söylemektedir. Bkz. *I am Wind, You Are Fire*, Shambhala, Boston & London, 1992, s. 102-103.

[61] A.g.e., s. 80

çıkması/çıkarılmasını esasa almalıdır. Bunu yaparken de insanı bir araç olarak değil, bir amaç olarak ele almalıdırlar. Hiçbir yönetim ve otorite bireyin gelişimini engelleyecek ve sınırlayacak şekilde kendisini topluma empoze edemez. İdeal bir yönetimim veya toplumun en önemli özelliği bireyin sağlıklı gelişimine zemin hazırlaması, böylece bireyin de içinde yetiştiği toplumun sorunlarını çözebilecek bir özne olarak ortaya çıkmasına imkân vermesidir.

IV Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Bireyin mahiyetine derc edilen kuvveleri ortaya çıkarma ve geliştirmeye zemin hazırlama, eğitimin temelini oluşturmalıdır. Böyle bir eğitim sisteminde insan bir araç değil bizatihi bir amaç olarak ele alınmalıdır. Kendi potansiyellerini keşfetmiş, ortaya çıkarmış, bireyselliğinin ve biricikliğinin farkında olan insan, toplumsal ve kamusal karar mekânizmalarına katkıda bulunacaktır. Aksi takdirde, bireyin kamusal alana katılması ve katkıda bulunması sadece hukukî düzenlemelerle sağlanamaz. Kısacası, eğitim insan kavramından hareketle temellendirildiği ve bu temellendirmede de insan bizatihi bir amaç olarak yer aldığı zaman sağlıklı bireylerin yetişmesi mümkün olacaktır. Özgür birey bir yandan tüm kuvvelerini gerçekleştirmeye çalışırken, diğer yandan kendi potansiyellerini gerçekleştirmeye çalışan hemcinslerine karşı tahammüllü ve hoş görülü olacaktır. Başka bir ifadeyle, bugün demokratik değerler olarak irdelenen değerlerin yeniden ve kendi kültürel bağlamımızda üretilmesi mümkün olacaktır.

Din Bağlamında Newton'un Bilim Anlayışı*

Prof. Dr. Ernest Wolf-Gazo **

I. Giriş:

Bu makalenin amacı -pozitivist, ampirist, deneyci ve doğrulamacı- bilim adamlığının bir örneği olarak taklit edilmesi istenen Newton'la ilgili klâsik görüş eleştirilerek, daha doğru bir Newton imajını ortaya koymaktır. Büyük pozitivist, fizikçi ve pozitivist fiziğin kurucusu olan Newton, her türlü dinî unsurdan, gizemli unsurlardan (occult qualities), vahiyden ve Uluhiyetten soyutlanmıştır. İşte Batı üniversitelerinde eğitim gören nesillere Ernst Mach tarafından takdim edilen Newton'un klâsik imajı buydu. Viyana Çevresi otoritelerinden fizikçi Mach'ın ve 19. yüzyılın bitiminde fiziğin tarihiyle ilgili meşhur kitabının takdim ettiği Newton'un pozitivist imajı.[1] Bununla beraber, son zamanlarda Newton'la ilgili yapılan eleştirel araştırmaların ışığında bir bilim adamı olarak Newton ve bilim anlayışının, Mach ve taraftarlarının inanmamızı istediklerinden çok daha

---

* *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, c. 6, sayı: 4.

**) 1947'de Batı Almanya'da doğdu. Annesi Alman, babası Amerikan olan Wolf-Gazo, ilk ve orta öğrenimini Amerika'nın Colorado eyaletinde Colorado Springs şehrinde 1965'te tamamladıktan sonra Colorado Üniversitesi'nde yüksek tahsiline başladı. (1965-66) Daha sonra yüksek tahsilini Washington'da George Washington Üniversitesinde felsefe alanında tamamladı (1969). 1974'te Batı Almanya'da Bonn Üniversitesi'nde doktorasını yaptıktan sonra 1984'te Münster Üniversitesi'nde Doçent olan Wolf-Gazo, bu güne kadar aynı üniversitede öğretim üyesi olarak görevine devam etmiştir. 1988-89 öğretim yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde misafir profesör olarak ve daha önce 1984-85 öğretim yılında da Belçika'nın Leuven Üniversitesi'nde ders vermiştir. 1986-87'de Amerika'nın Yale Üniversitesi'nde doktora sonrası araştırma uzmanı olarak görev yapan yazar uluslar arası Whitehead uzmanı olarak ün yapmış olup Amerikan ve Alman felsefesine dair bir çok İngilizce ve Almanca eserler yazmıştır. (ç.)

[1] Krş.: Ernst Mach, The Science of Mechanics, (Chicago University Press,4th ed., 1919).

-

farklı olduğu ortaya çıkarmıştır. Böylece Newton'un bilimini dinî bağlamda yeniden ortaya koymak, yeniden yorumlamak ve yeniden biçimlendirmek zorundayız .[2]

Bilim tarihi, felsefe ve dinî araştırmalar alanında bu konu şu ana kadar neredeyse tamamen görmezlikten gelinmiştir. Newton'la ilgili araştırmalardaki bu yeni gelişmelerin sonuçları aynı zamanda Batıdaki bilimsel devrimin anlamı ve yorumunu da etkileyecektir. Newton'cu bilimin içinde şekillendiği dini bağlamın önemini yeniden ele alan çalışmaların örnekleri olarak E.A. Burtt[3] ve Hans Blumberg'in[4] eserleri zikredilebilir.[5] Newton'un ve Newtoncu bilimin içerisinde büyüdüğü genel tarihi ortamı görmemde bana yardımcı olan, özellikle de Richard S. Westfall, I.B. Cohen ve Frank Manuel olmak üzere birçok Newton uzmanına şükran borçluyum.[6]

Tekrarlarsak, bu makalenin temel eğilimi: Modern zamanlarda bilim ve din arasındaki ilişkinin önemini kavrayabilmek için Newtoncu bilim anlayışını ele almanın gerekliliğidir. Zira daha sonraları fizik olarak adlandırılan Newtoncu doğa biliminin şekillenmesinde dinî görüşlerin çok ciddî etkileri bulunmaktadır. Bu, aynı zamanda, Batı dünyasındaki bilimsel devrimi daha derinlemesine değerlendirme imkânını da bizlere verecektir.

Durumumu tespit edebilmek için Newton'un Anglikan kilise adamı, meşhur klâsik alimi ve 1700- 1740 tarihlerinde Cambridge Üniversitesi, Trinity College Müdürü, olan

---

[2] Daha geniş bilgi için bkz. Frank Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, (Oxford University Press,1974).

[3] Krş.: E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundation of Modern Science*, (New York: Anchor pb., Doubleday, 1955).

[4] Özellikle şu çalışmalara dikkat çekmek istiyorum: Hans Blumenberg, *Legitimacy of the Modern Age*, (MIT Press,1986); T*he Genesis of the Copernican World* (MIT press, 1986).

[5] Bkz.: Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, (Gifford Lectures, 1948-1949, New York: Doubleday, 1950); also; Gale E. Christianson, *In the presence of the Creator: Isaac Newton and his Times*, (New York: Free Press, 1984).

[6] Krş.: Richard S. Westfall, *Never at Rest-A Biography of Isaac Newton* (Cambridge University Press, 1980); I.B. Cohen, *The Newtonian Revolution*, (Cambridge University Press, 1980); Frank Manuel, *A Portraitof Newton*, (Harvard University Press, 1968).

-

Richard Bentley'e yazdığı mektuplara,[7] Principia Mathematica'nın 1713 tarihli ikinci baskısına eklenen The General Scholium'a (Genel Açıklama) ve bazı sorulara (Queries), özellikle de 1706 tarihinde the Optiks'e eklenen 31. soruya dayanmaktayım. Gerekli durumlarda da Clarke-Leibniz'in meşhur mektuplaşmalarına da göz attım. Kilise adamı olan Samuel Clarke bu mektuplarda, Newtoncu bilimin 'uzayın, Tanrı'nın mutlak hakimiyetinde olduğu'yla ilgili temel görüşünü Leibniz'e karşı savunmuştu.[8]

II. Tarihi Bağlam

Descartes'in kendi zamanındaki bilimsel faaliyetlerin felsefi sonuçlarını ifade etmesinden bu yana, post-Kartezyen düşünürler için âlemin res extensa ve res cogitants olarak ikiye bölünmesi, yani düalist bir âlem anlayışı temel sorun olarak ortaya çıkmış oluyordu. Bu, Kartezyen bilimsel araştırma programının en olumsuz sonucuydu. Üstelik Newton'un Principia'sı ortaya çıkmasıyla Kartezyencilik İngiltere ve Kıta Avrupa'sında çöküşe geçmişti. Biz post-modernistlerin Kartezyencilikten miras aldığı temel sorun, ruh-beden sorununa dönüşmüştü. Günümüz Psikoloji, Psikoterapi ve ayrıca Biyokimyası konuya eğildiklerini ileri sürmektedirler. Bununla beraber doğa felsefesiyle ilgili çözümlenmemiş bir diğer sorun daha bulunmaktadır. Bu da, Descartes tarafından serbestçe, ancak Newton ve Hegel tarafından ciddî olarak ele alınan doğa ve Tanrı'nın iradesinin doğasıyla ilgili olan sorundur. Tanrı'nın yeri hem Newton ve hem de Hegel'in sistemlerinde dışlanmayarak, gerekli şekilde ele alınmıştır. Bununla beraber Descartes, Newton ve Hegel dönemini kapsayan insan, Tanrı ve doğa ilişkileriyle ilgili çok derin bir vurgu değişimi vardır.[9] Bu vurgu değişimi Batı

---

[7] Bkz.: H. Gorlac/H.C. Jacob, "Bentley, Newton and Providence", *Journal of the History of Ideas*, Vol. xxx,1969; R.J. White, *Dr. Bentley: A Study in academic scarlet*, (London:Methuen, 1965): and C.O. Brink, *English Classical Scholarship*, (Oxford University Press, 1985), s. 21-40.

[8] Krş.: H.G. Alexander, *The Clarke-Leibniz Correspondence*, (Manchester University Press, 1956).

[9] Krş.: R.S. Westfall, *Science and Religion in the 17th Century England*, (Michigan University Press, 1973); M.C. Jacob, *The Newtonian and the English Revolution*, (Cornell University Press, 1976); ayrıca Gary Gutting (ed.) *Paradigms and*

-

medeniyetinin daha sonraki gelişmesine damgasını vurmuştur.

Bununla beraber bütün bu sürecin kendi içinde bazı güçlükleri bulunmaktaydı. Mekanik bir âlem anlayışını ancak Newton ve 1690'ların sonlarındaki Newtoncular tasarlayabildiler. Ancak Newton ve 1690'ların Newtoncuları Royal Society ve Anglikan Kilisesinin resmî kurumu içerisinde bu anlayışı matematiksel ve deneysel olarak ele alabilen mekanik bir âlem anlayışını tasarlayabildiler. İşin ilginç yanı, bütün bunlara rağmen, oldukça muhafazakâr bir Tanrı kavramını korumalarıydı. Bu yeni Tanrı kavramı sadece yeni mekanik doğa felsefesini yasallaştırmakla kalmıyor, aynı zamanda Francis Bacon ve Isaac Newton tarafından başlatılan bilimsel geleneğin yerleşip, kuvvetlenmesine de yardım ediyordu. Robert Boyle, Henry Oldenbourg (Royal Society'nin sekreteri) ve Newton'un kendisinden tutunda Anglikan Kilisesi Newtoncularına (Richard Bentley, William Whiston ve Samuel Clarke gibi) kadar hepsi bu yeni bilim geleneğini hem desteklediler, hem de Anglikan Hristiyanlığının Tanrı kavramını desteklemek için bu yeni bilim geleneğini kullandılar.[10]

Newton ve Whiston'un Arian ve Unitaran olmaları, onları Oğul ve Ruhu'l Kudüssüz bir Tanrının varlığını desteklemekten alıkoyamadı. İngiltere ve Avrupa'daki bilimsel ve aynı zamanda teolojik topluluğun en büyük muhalifleri Hobbes ve Spinoza'ydı. Cambridge'teki Henry More ve genç Newton'un tesirindeki Neo-Platonistler ilkin Kartezyen olmalarına rağmen, Newton'un kendi gelişiminin sürecinde bu durumlarını değiştirdiler. Bununla beraber şurasını da vurgulamak istiyorum: Bilimde devrim ve dinde muhafazakarlık gibi ilginç bir düşünce için sadece İngiltere'de elverişli bir ortam vardı.Bu durum gerçekten müstesnaydı ve sadece Newton ve Newtoncularca değil, birçok seçkin kişinin çabalarının sonucuydu.

Revolutions, (Notre Dame University Press, 1980); John Cottingham, (ed. and tr.) *The Letters of Descartes*, (Oxford University Press, 1981), ve Emil Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, (Toronto University Press, 1970).

[10] Bkz.: H. Purver, *The Royal Society*, (London: Routledge, 1967). Douglas Bush, Science and English Poetry, Oxford University- Press, 1967).

-

Diğer tarafta Napolyon'un ordularının 1806'da Jena'ya girdiği ve Hegel'in de, işsiz ve Phenomenology'nin müsveddesi koltuğunun altında olarak, şehri terk etmek zorunda kaldığında insan ve doğanın birbiriyle olan ilişkisi bağlamında Tanrı'nın yeri, o zamana kadar anlaşıldığından çok daha derin ve köklü bir şekilde değişti. Büyük fırtına birazdan kopmak üzereydi.

Yalınız hikâyemizde bir paradoks var: Newton bir yandan genel olarak matematiksel yöntemi, deneyciliği ve bilimsel girişim sürecini kurarken, aynı zamanda muhafazakar bir sosyal, ekonomik ve politik hayat anlayışını da tesis etmişti. Newton'un Bentley ve diğer önde gelen Anglikan kilise liderlerince de doğrulanan Pantokrator'u (her şeyi idare eden), muhafazakar bir çerçevede en devrimci fikir ve yöntemleri birleştirmeyi başarmıştır. Newton'un dünyasında bilim ve din; politik, toplumsal ve ekonomik bağlamda el ele gitmiştir. Newtonculuk Anglikan Kilise adamlarının sahip oldukları kurulu liberal toplumsal ve siyasî konumlarını himaye etmiştir. Böylece Newton'un Pantokrator'u Tanrının zaferi adına Principa'yı yasallaştırmak, kilise ve devlette belli çıkarları olanlarda Newtoncu bilime karşı olumlu bir tavır meydana getirme gibi birçok işlevi birden üstleniyordu.[11]

Hegel'in konumunda durum bir post-aydınlanmacı sorundu. Kant Kritik'lerini tamamladığında Napolyon'un orduları -gelişme fikri, bilim ve teknoloji ruhuyla dopdolu olarak- Avrupa'nın büyük bir bölümünü hakimiyetinde tutuyordu. Tanrının rolü ve fonksiyonu da pozitivist bir tavırla henüz azledilmemişti. Hegel insan ve Tanrı arasındaki ebedî düzeni korumaya çalışan devrimci bir düşünür olarak bu eğilimlerin farkındaydı. Bununla beraber bu ilişki, Newton'un dünya sistemiyle (görüşüyle) karşılaştırıldığında, Hegel'in bilimler sisteminde ayrı bir renge bürünmüştü. Hegel'in sanat, din ve felsefeyi yeniden uzlaştıran mutlak zihn'i (absolute mind) keşfi, son tahlilde insanı tabiat vasıtasıyla yeniden Tanrı'yla birleştirmiştir.[12]

---

[11] Newton'un ilahi düzeni tanımlamak için siyasi bir dil kullandığına dikkat edilmelidir: İrade, Güç ve Hakimiyet (Will, Power, and Dominion).

[12] Krş.: Teodor Litt, *Hegel*, (Heidelberg: Winter Verlag, 1953). ve R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, (Oxford University Press, 1980, New England).

-

Newton'un ise Pantokrator'unu doğrulamak için tabiata ihtiyacı yoktu. Hegel'in ise mutlak zihin (Mind Absolute) vasıtasıyla Tanrı kavramını ele alabilmesi için organik bütünlüğü içinde doğadaki değişmeye gerçekten ihtiyacı olmuştur. Bu, çoklarınca Hegel'in Tanrıyla oynadığı şeklinde yanlış olarak anlaşılmıştır. Halbuki sadece Tanrı-insan-Tabiat arasındaki üçlü ilişkide zekice bir değişme meydana gelmekteydi.

Descartes ise, bugün bilindiği gibi, halk söz konusu olunca Tanrı anlayışında dürüst değildi. Tanrıyı, onun dışında epistemolojik olarak hiçbir şeyin mümkün olmadığı durumlarda bir cankurtaran yeleği gibi kullanmıştır.

Newton ve Hegel Uluhiyeti (Deity) ele alırken daha dürüsttüler. En azından Newton'un Arianism'i konusunda görüldüğü gibi daha diplomatiklerdi. Böylece ironi ve paradokslarla karmaşık bir konuyu takdim etmek istiyoruz: İnsan ve Doğa arasındaki ilişkide Tanrı'nın rolü, fonksiyonu ve yeriyle ilgili değişim.

Hegel'in Mutlak Zihni (Mind) ve Newton'un da Pantokrator'u, bir dünya sistemi ve Wissenschaf çerçevesindeki ince değişimleri anlayabilmek için bir ölçüt görevi yapacaklardır.[13] Bununla beraber, insan ve Tanrı arasındaki kopma henüz ne Newton'un sisteminde ve ne de Hegel'in Wissenchaft'ında meydana gelmemişti. Ancak Kant tarafından yeni bir konum kazandırılmış; Marx, Feuerbach, Darwin ve Nietzsche tarafından da bu ilişki koparılmıştı. Bu anlamda konuyla ilgili olarak Karl Löwith'in 19. yüzyıl Avrupa düşüncesiyle ilgili değerlendirmeleri doğrudur: Tanrı ve insan arasındaki klâsik düzenin yıkılması Newton veya bilimsel devrimler tarafından başlatılmamıştı. Aksine seküler bir bağlamda doluşturulmuş ve teolojinin temel inançlarıyla bağdaşmayan doktrinlerin eliyle olmuştur.[14]

Bununla beraber Hegel kendi zamanının teolojik, felsefi ve aynı zamanda bilimsel durumunu kuşatan en önemli

[13] Bkz.: V. Hösle, *Hegel's System*, (Hamburg: Meiner Verlag, 1986).

[14] Özellikle bkz.: Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, New York: Doubleday, 1969), ve *The Meaning of History*, Chicago University Press, 1952), Loren Eisely, *Darwins Century*, (New York: Doubleday, 1965).

-

sorunun farkına varmıştı: Tabiatın ikiliği. "Differenzschrift" inde şöyle diyordu:

> Felsefeye olan ihtiyacın kaynağı (tabiatın) ikiliğidir. (G.Lasson, ed. Erste Druckschriften. Berlin: 1928, 62).

Hegel'in uzun vadedeki amacı bu ikiliği mutlak zihin anlamında birleştirmekti. Hegel'de, Newton'da olmayan bir yabancılaşma rengi bulunmaktadır. Bununla beraber, Principia ve General Scholim'daki dünya sistemleri arasındaki manevî sürtüşme açıktır. Her ikisi de teoloji, felsefe ve din arasındaki karşılaşma safhasının düzenlenmesindeki etkilerinden dolayı övgüye değer. Descartes'in kendi zamanının lisanıyla net olarak açıkladığını Newton matematik kavramlarla formüle etmiş ve Hegel'de bir çözüm sunabilme görevi kalmıştı. Fakat Tanrı hâlâ atılmamıştı. Bununla beraber, ikilik sorunu göstermektedir ki, Tanrı sorunu öyle karmaşık bir hâle sokulmuştur ki günümüzde bile tamamen bir sonuca ulaşılamamıştır.

III. Newton'un Pantokrator'u

Newton alıcısını bilmediğimiz, 1690'daki bir mektubunda şöyle yazmaktadır:

> Bir Tanrı'yla ilgili bilgilerimize vahiyden başka yol olmadığıyla ilgili görüşünüze gelince, evet böyle bir yol doğanın yapısıdır.[15]

Newton bu mektubunda, daha sonra R. Bentley'e yazdığı mektuplarında da tekrarladığı, üç kavramı birleştirmektedir:

Vahiy, Uluhiyet ve Doğanın yapısının sistematik olarak art arda gelmesi. Vahyin sistematik kavramını doğanın

---

[15] Bkz.: M.W. Turnbull, et. al., eds. *The Correspondence of Newton*, (Cambridge University Press, 1959-1977), vol. 3, 393; John Locke Newton'la ilgili yaptığı bir tartışmanın ardından şöyle demiştir: "Newton sadece matematikteki ustalığından dolayı değil, aynı zamanda ilahiyattaki başarısı ve Kutsal Kitapla ilgili geniş bilgisinden dolayı da gerçekten çok değerli bir insandır. Onun çapında çok az kişi tanıyorum. Bkz.: Lord Peter King, *The Life and Letters of John Lock*, (New Edition, London, 1858), s. 263.

-

yapısında açıkça görmek önemlidir. Başka bir ifadeyle, vurgu yapının sistematik oluşu fikri üzerine olmalıdır. Bunun, olayların oldukça Spinozacı bir açıdan, yani vahiy ve uluhiyetin çatının kaynağı olduğu, şeklinde ele alınmasıyla karıştırılmaması gerektiğini belirtmeye gerek yoktur. Doğanın yapısı bizatihi Tanrı veya Uluhiyetle karıştırılmamalıdır. Çünkü doğanın yapısı matematik, mekanik ve geometrinin sınırları içerisinde kavrayabileceğimiz bir sistemdir. Newton, doğa felsefesinin matematik ilkelerinden söz etmektedir. Başka bir ifade ile, dünya sistemi doğanın kuvvetlerini ve olaylarını kavramamızı sağlayan matematik ilkeler vasıtasıyla anlaşılır.

Ancak, doğadaki bu işleyişlerle ilgili kavrayış da sadece vahiy vasıtasıyladır. Bu ince ayrılıklar, meşhur Clark-Leibniz mektuplaşmalarında açıklandığı gibi, Leibniz hesabına birçok yanlış anlamalara sebep olmuştur. Uzay bir Sensorium olarak değil de, kuvvetlerin madde üzerine etki yaptığı bir yapı olarak anlaşılmalıdır.

Yine, Newton 10 Aralık 1692 tarihinde Bentley'e yazdığı bir mektubunda teolojik konularla ilgili tutumuyla ilgili şüpheleri şöylece gidermektedir. (Newton'un "sistem" ve "ilkeler" i kullanmasında çok tutarlı olduğuna dikkat edilmelidir:

> Sistemimiz hakkındaki Kitabımı yazdığımda, bir gözümü daima Uluhiyete İnanan insanların inançlarıyla uyuşacak ilkelerde tutum. (Yazdıklarımın) bu gaye için faydalı olduğunu görmenin bana verdiği sevinci başka hiçbir şey veremez".[16] "Doğanın yapısıyla" ilgili mektubuyla elbette ki tutarlı olan bu alıntı, birçok yorumcu tarafından Newton'un dini tavrını belirlemede kullanılmıştır.

[16] Turunbull, a.g.e., c. 3, 233f. Bu sıralarda Bentley 1692'de Londra'daki St. Paul Katedralinde verdiği ve ateizmi reddeden meşhur konferanslarına hazırlanıyordu. Royal Society'nin kimyacısı ve dindar bir insan olan Robet Boyle ise ateist eğilimlere karşı yıllık konferanslar verilmesinin finansmanını sağlıyordu. Samuel Clarke tarafından verilen Boyle Konferansları Londra toplumunda büyük etki meydana getirmişti. Bkz.: Richard Bentley, Eight Sermons against Atheism, (London, 1693).

-

> Bununla beraber, hemencecik anlaşılması gereken sistem ve ilkeler kavramlarının mantıki kullanımlarıdır. Bu ilkeler, Descartes'i ima ederek, felsefi değildirler; belki doğaları matematiksel olup, doğanın yapısını ve sistemini açıklarlar.

Pantokrator'a dönersek: Newton, General Scholiumi'da defalarca sistem kavramını vurgular. Sistemi ve bu sistemin Yaratıcısını şöyle tanımlar:

> Güneş, gezegenler ve kuyruklu yıldızların bu muhteşem sistemi ancak zeka ve güç sahibi bir varlığın izni ve hakimiyeti ile olabilir. Eğer sabit yıldızlar benzer sistemlerin merkezi iseler, bunlar da yine bir varlığın izniyledir. Hepsi Onun hakimiyeti altındadırlar... Bu Varlık her şeyi, dünyanın ruhu olarak değil, belki hepsinin sahibi (Rabbi) olarak yönetir; bu hakimiyetinden dolayı da O alışıldığı gibi "Rab", "Tanrı " Pantokrator veya " Âlemin Rabbi " olarak çağırılır.......[17]

Böylece bu âlemin hakimi kendi iradesiyle bu dünya sisteminin en iyi şekilde nasıl çalışacağı konusunda en iyi kararı verir. Bundan dolayı, Leibniz'in yaptığı gibi, Pantokrator'un sadece arasıra saati kuran, tamir eden ve ayarlayan bir saatçi olarak düşünmek yanıltıcı olur. Newton'un ifadesiyle Pantokrator kendini açıklamak zorunda değildir. Zira insan Pantokrator'un sistemini, matematik ilkeler anlamında ancak vahiy aracılığıyla anlayabilir. Newton, spekülasyona yol açacağından, başka dünya sistemlerinin imkânı sorununu açık bırakır. Bilindiği gibi Newton hipotezlerden hoşlanmamaktadır.[18] Newton'un durumu John Lock'la tamamen uyuşmaktadır. Lock'un Essay'inde işaret ettiği gibi, insanın yeryüzünde yeterli bir

---

[17] Newton, *Principia*, Kitap III, (General Scholium), *Newton's Philosophy of Nature*, ed.) H.S. Thayer, içinde (New York: Hafner Publ. 1965), 42f.

[18] Krş.: Newton, *Optics*, (New York: Dover, New Edition, 1968), bk. 3, Part, I, 404ff.

-

hayat sürebilmesi için Tanrı yeterli olan her şeyi yaratmıştır.[19] İnsan bu dünyadaki durumuyla yetinmelidir.Zira Tanrı insana bu dünyadaki yetenekleri ölçüsünde makul bir hayat sürebilmek için yeterli zekayı ihsan etmiştir. Bu şekilde ele alınınca Newton ve Lock'un epistemolojileri mutedil ve aynı zamanda da zekicedir. Çünkü her ikisi de kendi felsefi ve dini varsayımlarıyla ters düşmeyecek uygun bir epistemoloji tasarlamışlardır.

Newton'un sistem ve ilkelerle karşılıklı oynaması Hegel'in diyalektiğine oldukça yaklaşmaktadır. Gerçekten de Hegel'in ilkeleri öznelden nesnele, mutlak Zihin veya Ruha, diyalektik hareket şeklinde açıklanmıştır. Bununla beraber, dünya ve dünyadaki olayların ilkeler ve sistemlerle anlaşılabileceğiyle ilgili temel düşünce ortak bir zemin oluşturmakla Hegel ve Newton bu konuda elbette uyuşmaktalar. İnsan,rasyonel olan dünyayı ve Tanrının ilahi düzenini tanımak, kavramak ve anlamak için ilkelerini keşfetmek ve onları ancak bu ilkeler vasıtasıyla keşfedilebilen sistemin yapısına uygulamalıdır. Dairesel bir epistemoloji şekli Hegel ve Newton'ca kabul edilebilmektedir. Bu anlamda her ikisi de üstün sistematik düşünürdür.

Newton'un, Principia'nın 1713 tarihli ikinci baskısının General Scholim'una eklediği Lord Ruler olarak Tanrı veya Pantokrator kavramı Bentley'in sorularına bir cevaptı. Anglikan kilise adamı, klâsik bilimci ve Trinity College'in 1700-1740 yıllarında müdürlüğünü yapan Bentley, Newton'un mekanik doğa felsefesini Hristiyan Uluhiyet anlayışıyla nasıl bağdaştırdığını araştırıyordu.[20] Bentley mütevazı bir eleştirmen ve daha sonrada Newton'un bir dostu ve destekleyicisi olarak, Newton'un sisteminin

---

[19] Ernest Wolf- GAZO, "Whitehead and Locke's Concept of Power", *Whitehead and Other Philosophers*, içinde (ed.) E. Wolf GAZO, *Special Issue, Process Studies*, vol. 14, 1985.

[20] Richard Bentley Newton'un *Principia*'nın ikinci baskısı hazırlanırken aktif olarak yardımcı olmuştur. 1713'de yayınlanan bu yeni baskıya ayrıca General Scholium de eklenmiş ve Newton'un yerine Roger Cotes tarafından da mükemmel bir giriş yazılmıştır. Cotes, bu ikinci baskının önsözünde şöyle demektedir: "Gerçek felsefenin görevi şeylerin doğalarını gerçekten var olan nedenlerden çıkarmaktır. Daha sonra da, büyük Yaratıcının bu güzel dünyanın yapısını, üzerine bina ettiği kanunları araştırmaktır.... Newton'un bu müstesna eseri ateist saldırılara karşı en güvenilir koruma olacaktır." Cambridge, Mayıs 12, 1713.

-

matematiksel ilkelerini bilmediğinden üstadına danışıyordu. Bentley 1692 tarihinde Boyle seminercilerinin ilki olarak davet edildiğinde, Newton'la olan bu danışmalarından da istifade ederek; ateizm, teizm, Hobbisizm ve imansızlara karşı imanı savunuyordu. Gerçekten de daha sonraları William Whiston ve Samuel Clarke tarafından da verilen Boyle seminerleri devlet ve kilise adamları üzerinde çok olumlu etkiler yaptı. Newton'un tutumunu doğruluğu ve sağlamlığı, Boyle seminerlerinde neşredildiği şekliyle, Anglikan kilise liderleri arasında büyük bir kabul gördü. 1690'larda Kartezyencilik yok olmaya yüz tutmuştu. Bu Kıta Avrupa'sı, özelliklede Leyden Üniversitesi ve kimyacı Boerhaave'in köklü ve ağırlıklı olarak Newton tarafında olduğu Hollanda, için geçerliydi. Bununla beraber, bu durumda kaderin bir cilvesi de bulunmaktadır: Bir yüzyıl sonraki felsefelerce seküler nedenlerle sömürülecek olan Newton'cu sistem, 1690'ların ustaları ve Newtoncuları tarafından imanı korumak için kullanılıyordu.[21]

IV. Newtoncu Bilim Ve İlahi Meşruiyet

Bu bölümde Newton'cu bilim formundaki modern bilimin Uluhiyete inanmamaya ve dinsizliğe yol açmadığıyla ilgili argümanımızı savunmaya çalışacağız. Dahası, Newton'dan günümüze kadar bilimin esas sorununun meşruiyet sorunu olduğunu söylüyoruz.[22] Peki bununla ne demek istiyoruz?

Newton'un yazılarında göz önüne alınması gereken bir ayrılık var: Bu da doğa biliminin, deneyciliğin, doğrulamanın ve mantıki dalların bilimsel yöntemi bağlamında bir doğa bilimini savunmak ve bir bütün olarak bilimsel etkinliğin meşruiyetidir. Özellikle Descartes'in vecizesini ve programının toptan ve eleştirmeden kabul eden çağdaş zihinler, doğayı araştırma, inceleme projesinin bütününde

[21] Voltaire ve diğer filozoflar Newton'un gizini (myth) politik nedenlerle sömürmüşlerdir. Bununla beraber Newton, bir Deist değil, gerçek bir mümindi.Bkz.: Carl Becker, *The Heavenly City of The 18th Century Philosophers*, (Cornell University Press, 1975), ve Peter Gay, *The Enlightenment*, (New York: knpt, 1969).

[22] Dinini meşruiyetiyle ilgili ilginç bir tartışma için bkz.: Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, (New York: Doubleday, 1969). Bununla beraber bu tartışmanın fazla vurgulanan güçlü sosyolojik unsurları vardır.

-

dini bağlamdaki bir yasallığın gözden çıkarılması eğilimindeler. Kısaca ifade edersek, eğer çağdaş bilim yapmak istiyorsan, bütün dini duyarlılıklarını bırakmak zorundasın. İşte Kartezyenciliğin eleştirilmeden kabulü. Halbuki dünyanın Descartes tarafından res cogitans ve res extensa olarak ikiye bölündüğünü çok iyi biliyoruz. Buna rağmen, Descartes için dünyanın yapısının kaynağı ve hayati aracı hâlâ Hristiyanlığın Uluhiyetiydi. Descartes epistemoloji anlayışını geliştirirken, Uluhiyeti bilimsel projeyle bağdaştırmada zorluklarla karşılaşmıştı. O da alçak gönüllükle Uluhiyeti "ahlâkî olarak iyi Tanrı" bağlamında ele aldı. Ahlâkî olarak iyi bir Tanrı kavramına sahip olmanın anlamı, Onunla ilgili olarak endişelenmemen ve kendi işine bakmandı. Newton böyle değildi. Newton faal olarak Tanrısını takip etti. Newton'un bir bilim adamı olarak Descartes hakkındaki fikri çok iyi değildi. Hatta Fransız düşünürü küçümsüyordu.[23]

Descartes ahlâk olarak iyi Tanrısında, epistemolojik bir yasallık bulurken, Newton ise dünya sistemini Pantokrator kavramı bağlamında yasallaştırmıştı.

".... Tek olan tanrı; ezeli, ebedi, her yerde hazır, alim-i mutlak, kadir-i mutlak, her şeyin yaratıcısı, hakim-i mutlak, adil-i mutlak, mutlak iyi (hayr-mahz) olup mukaddestir."[24]

Newton bu satırları yazarken dürüst ve ciddîydi. Bununla beraber Descartes için aynı şey söylenemez. Özellikle has dostlarına yazdığı mektuplarında.[25] Böylece Newton'cu bilim bir yanda doğanın kuvvetlerini tanımlayacak şekilde madde, uzay, zaman ve hareket halindeki cisimlerle ilgili ciddî bir yöntem yerleştirmiş; öte yandan da o, ilahi bir bağlamı varsayarak ve hatta doğa felsefesinin matematiksel ilkelerini meşrulaştırmak için Bentley tarafından açıklama yapmaya davet edilmiştir. Newton ise Pantokrator kavramıyla cevap vermiştir.

Doğa kanunlarını veya doğal fenomeni sistemli bir şekilde tanımlama ve anlamak için karmaşık sembolik ve

---

[23] Newton, *General Scholium*'unu Descartes'ın girdap kuramını açıkça hedef alan bir cümle ile başlamakta; savunulamaz olarak gördüğü bu kuram için şöyle diyordu: "Girdaplar kuramı bir çok zorlukları barındırmaktadır."

[24] Krş.: *Newton*, H.S. Thayer, a.g.e., içinde s. 66.

[25] Krş.: Cottingham , a.g.e.

-

matematiksel bir dil geliştirme ayrı bir şeydir; bunun yasallığını kanıtlamaya çalışma ise daha başka bir şeydir. Sadece hesaplamalar yapan ve yaptıkları hesaplamaların başarılı olduğu ortaya çıkınca da işlerinin orada bittiğini ileri sürenlerin olduğu doğrudur. Örneğin uzay gemisinin aya, ileride başka bir gezegene, inmesi gibi. Yinede böyle bir teşebbüs nasıl meşru olur?

Yasallık hakkında açık olmanın özellikle de içinde bulunduğumuz ve Post-modernizm diye adlandırılan dönemde çok zaruri olduğu açıktır.[26] Zira yasallık, eldeki bir proje, program ve fikrin rasyonel olarak değerlendirilirken, argümanın iyi temellendirilmesi ve iyi şekillendirilmesi demektir. Newton bu olgunun farkındaydı. Üstelik, yasallık süreci çağdaş bilim bağlamında bir sekülerizm çıkaracağı ve bundan dolayı da Tanrısız bir disiplin ve halkın meydana geleceği anlamına gelmez. Newton'cu bilimde durumun böyle olmadığını açıkça ifade edebiliriz.

V. Bir Geçiş Dönemi: Latin Batı

13. yüzyıldan 15. yüzyıla kadarki Hristiyan Latin Batıdaki geçiş dönemine ait olarak devlet, kilise ve üniversite mensupları arasındaki mücadelenin; Roma Katolik Kilisesinin teolojik ve doktriner doğmasının yasallığını koruyarak yeni bir fiziki düzen (siyasî ve entelektüel olarak) geliştirmenin acı deneyiminin ortaya çıktığı açıktır. Hikaye malum: Avrupa Hristiyanların, Katoliklerin ve Protestanların birbirlerinin boğazladıkları 1616-1640 yıllarında meydana gelen 30 yıl savaşlarında çok ağır bir bedel ödemiştir. Ancak Münter (Kuzey Almanya) Meclis Salonunda imzalanan Westphalia Barış Antlaşması bu felakete bir son vermiştir.

Bu tartışmanın genel sonucu şu olmuştur: “toplumun toplam servetindeki artış ve fertlere düşen paylarda daha da artan bir eşitlik (a.g.s. xvıı).

---

[26] Wittgenstein Postmodrnist söyleme kadar ‘Dil-Oyun Kuralları’yla (*Language Game-Rules*) ilgili bütün tartışmalar modern-postmodern meşruiyet durumu etrafında dönmektedir. Ancak bu söylemde dini bağlamın yer almadığı aşikardır. Mükemmel bir antoloji için bkz.: Kenneth Baynes, et. al., *After Philosophy*, (MIT Press, 1987).

-

Yine Newton'cu bilimle zirvesine ulaşan bu geçiş dönemi doğa felsefesiyle ilgili olarak Aristoteles'in yeni tercüme edilmiş eserlerinin Papa Gregory IV tarafından 13 Nisan 1231 tarihinde meşhur saçma Parens scientiarum'la yasaklanışının başlangıcıdır.[27]

Sorun neydi? Niçin daha henüz Arapça'dan Latince'ye tercüme edilmiş kitaplar yasaklanıyordu? Niçin Aristoteles'in doğa felsefesinin bazı bölümlerinin Paris'te açıktan okunması yasaklanıyordu? Parisli öğrencilerle eleştirel bir zihne sahip din adamalarında ki bütün öğretim, araştırma ve araştırma planlarının mantıkçı Aristoteles'e sadece saygı telkin ettiği düşünülürse, Aristoteles'in doğa felsefesine, çok büyük bir ilgi olmalıydı? Bununla beraber, sorun bir ilgi ve merak sorunu değil. Aristoteles'in doğa felsefesinin bilgisinin meşruiyet sorunuydu. Paris Üniversitesi'nde çok büyük bir sürtüşme vardı. Özellikle de filozofların doğruluyla ilgili meşruiyet tartışmaları Romalı Giles'in *Errors of the Philosophers* (*Filozofların Hataları*) adlı 1273'de yayınlanan eseri çok önemliydi. İlginçtir ki, Giles argümanlarını İbn Sina, İbn Rüşd, Gazâlî ve hatta Musa b. Meymun gibi Hristiyan olmayan filozoflardan almıştır.[28] Paris entelektüel topluluğunun kanını beynine sıçratan konular nelerdir?

Papa John XXI Paris piskoposu Etinne Tempier'i Aristoteles'in doğa felsefesi çevresinde cereyan eden konu ve tartışmaları araştırmakla görevlendirdi. Sonuç 1277'nin mahkumiyet kararı oldu. Bu karara göre Aristoteles'in doğa felsefesinin üzerine temellendirilen ve Kilisenin resmi konumuyla uyuşmayan ve kabulü de mümkün olmayan 219 adet varsayımı savunan her hangi biri Kiliseden aforoz edilir. Örneğin 154. maddesi şöyle diyordu: "Dünyada tek bilge kişiler filozoflardır."[29] Bununla beraber, filozoflar övülürken teologlarda kızdırılıyordu. Teologların da Piskopos

---

[27] Bkz.: Charles H. Haskins, *The Rise of the Universities*, (New York: New Edition, 1957) ve F. Wan Steenberghen, Aristotle in the Latin West, (New York: New Edition, Macmillan, 1975).

28 Krş.: İlahiyat ve filozoflar arasındaki ilişkiyle ilgili kıymetli bir makale: Ernest A. Moody, "Empiricismand Metaphysics in Medieval Philosophy", in: Philosophical Review, vol. 67, 1958, 145-163.

[29] Alıntı: Edward Grant, Physical Science in the Middle Ages, (Cambridge Press, 1977), s. 27.

-

Temper'in şahsında aforoz etme güçleri vardı. 90. madde ise ikili bir hakikati ifade ediyordu: "Bir doğa filozofu dünyanın yaratılışının yeniliği konusunu tamamen inkâr etmelidir. Zira filozof doğal neden ve sebeplere inanır. Bununla beraber mümin doğa ötesi nedenlere dayandığı için, dünyanın ezeliyetini inkâr edebilir."[30] Ya da İbn Rüşd'ün varsayımlarını beyan eden dünyanın ezeliyetiyle ilgili 87. madde. Buna göre bir ilk Adem olmadığı gibi, bir son adam da olmayacaktır. Ancak dünyada daima bir insan nesli bulunacaktır. Latin Batıda filozoflarla teologlar arasındaki savaş devam ediyordu.

Hikayemiz için en önemli maddeler, 34. ve 40. maddelerdir. Bunlar özellikle önemlidir. Çünkü bu iki madde sadece Ortaçağ Latin batıda değil, aynı zamanda Newton ve zamanı için, teoloji ve metafizik gibi iki konuda spekülasyona imkân verdiğinden, büyük önemi bulunmaktaydı. 1277 Paris suçlamasının 34. maddesi şöyle diyordu: "İlk sebep (yani Tanrı) birkaç âlemi yapamaz." 49. maddesi ise şöyle diyordu: "Tanrı gök ve dünyayı doğrusal bir hareketle hareket ettiremez. Bunun sebebi ise geride boşluk kalacağıdır."[31]

Bu iki konu Aristotelesçi fizik kuramını tam kalbinden vuruyordu. Aynı şekilde Aristoteles'in dünya kuramını ve dünya-Tanrı ilişkisinin meşruiyetini vuruyordu. Newton birden fazla dünyanın mümkün olduğu fikrine ve bundan çıkan fizik kuramına da çok önem vermiştir. "Belli-bir-uzaklıktan hareket" fikri Newton'un çekim kanunu formülesiyle beraber çağdaş hareket kuramını çok önemli bir parçasıdır. 18. yüzyıldaki boşluk ve dolulukla ilgili tartışma çok etkileyicidir.[32]

---

[30] Ibid, s. 27. Kilise otoriteleri Latin Batıda daha çok Avveros olarak bilinen İbn Rüşd'den şüphe etmekteydiler. Bununla beraber, of Brabant'lı Flemish Siger, Parsli bir sanat üstadı İbn Rüşd'den bazı konuları derlemiş ve Parsite sol kanat Arsitotalesçilerin de sebebi olmuştur. Konuyla ilgili ilginç bir çalışma için bkz.: Ernst Bloch, Averroes und diearistotelische Linke, (Frankfurt: SuhrKamp, 1957); yine konuyla ilgili olarak bkz.: John W. Baldwin, The Scholastic Culture of the Middle Ages, (Lexington, Mass.: D.C. Heath and co., 1971); Oliver Leaman, An Introduction to Medieval Islamic Philosophy, (Cambridge University Press, 1985).

[31] Krş.: Grant, Ibid., 28.

[32] Çok faydalı bir çalışma için bkz.: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, (New York: Torchbook pb., 1968)

-

Newton'un hem ilahi zeka tarafından kurulmuş çoklu bir dünya sisteminin mümkün olduğuyla ilgili bir kuramla, hem de çekim kanununu formüle edip, bu suretle belli bir uzaklıktan hareket fikrini savunabilirdi. Sonuç ne inançlıksız, ne de ateizm sendromu olmazdı. Belki de tam aksine, âlemin sahibi olan büyük Tanrının meşruiyetinin sağlamlığı olurdu. Çekim ise, onun sabit yıldızları ve dünyasal hareketi yönetme tarzıdır. Newton 1277'nin maddelerine göre mahkum edilebilirdi. Aksine kendi doğa bilimini dini bir meslek olan fizik için hazırlarken, uluhiyete tam olarak inanan gerçek bir mümin olarak kaldı.

VI. Değerlendirme

Newton'un bilimine ve ondan önceki filozofların ve halefleri olan doğa filozoflarının Aristoteles'in fiziki ile karşılaşmalarının açıkça gösterdiği gibi bilimsel etkinliklerle ilgili tartışmalar bilimin yöntemiyle ilgili olmayıp, belki onun meşruiyetinin temeli ile ilgiliydi. Çağdaş bilim tarihçileri, özellikle de T.Kuhn'un paradigmalar ve onların bilimsel etkinliklerdeki devrimiyle ilgili eserinin yayınlanmasından bu yana 16. ve 17. yüzyıllarda başlayan çağdaş bilimsel projenin meşruiyeti konusunu ele almışlardır.[33] Galileo'yu da içine alan tartışma aslında bilimsel yöntemle ilgili olmayıp, teolojik doktrinler ve dini duyarlıklar göz önüne alınarak, onun yasallığı hakkındaydı.[34] Makalenin şu hususları ortaya koyduğunu umarım: Newton çağdaş bilimi pozitif amaçlar açısından kurmamıştır. Newton kendi doğa bilimini açıkça tanımlanmış, dini bir bağlamda meşrulaştırmıştır. Yine bilimin iddiaları ve meşruiyetiyle ilgili konuları çok dikkatli olarak araştırmaya devam etmeliyiz. Ayrıca, din ile bilim arasında zorunlu bir çatışma olmayıp, belki insanlar arasında rakip ve zıt mizaçlar arasında böyle bir çatışma vardır. Gelişimin geleceğe dönük sonuçları şu olmuştur: Gazâlî filozofları ispatlayamadıkları şeylerin bilinebileceğiyle ilgili iddialardan dolayı suçlarken pek de haksız değildi. Aynı

---

[33] Krş.: T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago University Press, 2nd edition, 1970); diğer mükemmel bir eser için ise bkz.: Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science*, (New York: Free Press, 1966)

[34] Krş.: Hans Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, (Frankfurt: Suhr-kamp, 1967).

-

şekilde, Gazâlî'nin yöntem ve tekniği ile bağlamının meşruiyetiyle ilgili çok fikirleri olmalıydı. Onun bunu ya görmediği, ya inkâr ettiği, veya şaşırdığı şeklinde alabiliriz. İslâm dünyası için sonuç-yöntem ve meşruiyet sorununda- tümüyle çelişkili olmuştur. Gazâlî'nin Doğuda gördüğü işlevin aynısını Kant Batıda yerine getirmiştir. Ancak burada bir istisna söz konusudur: Gazâlî filozoflara İslâmî söylem alanını yasaklarken, diğer yandan Kant Hristiyan teologlarını saf aklın sınırları konusundaki araştırma kurulunun ciddî duruşmasından kovdu. Bu noktada her ikisi de hatalıydı. Ancak Newton bilimle, onun dinin bağlamı arasındaki farkı biliyordu. Fakat Kant ortaya çıktığında, din ile bilim arasında-yöntem ve meşruluk bağlamında- bu tür bir uzlaşma için gerçekten geç kalınmıştı. Yapılması gereken şudur: Yöntemle ilgili yapıyı ve yasal bağlamını- Batı dünyasında insanlığın doğal duyarlığını arayan, onun metafiziki temellerini yeniden kurmak, İslâm dünyasında da eleştirel dürtüyü yeniden kurumlaştırmak. Ümit edilir ki, istikbal bir zamanlar bütün tek tanrılı dinlerin ve insanlığın genel dini duyarlılığının birleştiği ve hikmet ve bilgiyi arama adına büyük bir zafer doğuran deneyimi yeniden uyandıran evrensel bir "Tuleytula" geliştirecektir: Asırlar öncesi İspanya'nın küçük ve çekici Tuleytula'sını

Batı'da ve İslâm'da Allah Anlayışına Felsefi Bir Yaklaşım*

Prof. Dr. Ernest Wolf-Gazo

1. Giriş

Bu konferansı vermek üzere beni davet etme lütfunda bulunan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Dekanı'na ve değerli öğretim üyelerine şükranlarımı arz etmek isterim. Başta büyük Alman şarkiyatçısı ve benim de mezun olduğum Bonn Üniversitesi mezunlarından Porf. Dr. Annemarie Schmmel olmak üzere bazı seleflerimin dahi önce bulunduğu fakültenizde konuşma yapmak benim için bir şereftir. Ayrıca Prof. Dr. Hans Frayer'i de burada zikretmek isterim. Dinleyicilerime Alman akademisyenlerinin bir çoğunun 1930 ve 1940'lı yıllardaki mecburi sürgün esnasında Atatürk'ün ileri görüşlülüğüyle Türkiye'de modern bir üniversite sistemi kurmak üzere davet edildiklerinde, nasıl bir ilgiyle karşılandıklarını hatırlatmaya dahi gerek yoktur. Yüz otuz ilim adamından sadece birkaç önemli ismi zikretmek istiyorum; Bruno Trout (mimar), Fritz Reuter (şehir planlamacısı ve daha sonra Batı Berlin Belediye Başkanı) Paul Hindemith (müzisyen), Fritz Neumark (iktisatçı) Hans Reichenbach ve Ernst Von Aster (filozof) ve Erich Auerbach (eleştirmen).[1] Ayrıca İstanbul Üniversitesinde 1950'li yıllarda

---

* *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, c. 3, sayı: 2, Nisan 1989. A.Ü. İlâhiyat Fakültesi'nde verilen konferansın notlarından oluşturulan bu makalenin İngilizce aslı adı geçen derginin c. 3, sayı 1 de "The Conception of God in Islam and the West: A Philosophical Lecture" başlığıyla yayınlamıştır. (ç.)

[1] Bkz.: Horst Widman, *Exil und Bildungshilfe: Die deutsche akademische emigratian in die Türkei in 1933*, Bern/Frankfurt, Lang Ferlag. 1973: ve yine bkz.: Fritz Neumark, Luflucht Bosporus, Frankfurt, Knecht Verlag, 1983. Bu iki eser, Amerika'ya göç eden meslektaşlarıyla karşılaştırıldığında Türkiye'de sürgünde bulunan Almanların neredeyse unutulmuş veya hiç dikkati çekmemiş en kıymetli vesika ve hatıraları olduğu görülür. (dipnotlardaki parantez cümleleri çevirene aittir.)

-

ders veren iki önemli Batı Alman Filozofu Heinz Heimsoeth ve Joachim Ritter'i de unutmamalıyız.

Amerika'lı olmama rağmen ve ayrıca Atlantik'in her iki yakasında eğitim görmüş ve yaşamış biri olarak, Doğu ile Batı arasındaki uçurumu kapatmaya çalışan bendeniz, Türkiye'de bulunmamı işte bu Avrupalıların geleneği içerisinde mütalaa ediyorum. Gerçekten her iki tarafta da çok ciddî yanlış anlamalar görmekteyiz. Bu konferansımın ve Türkiye'deki akademik faaliyetlerimin bu yanlış anlamaların azaltılması gayretlerine bir katkıda bulunacağını ümit ederim.

Bu konferansım, İslâm Medeniyeti ile uzlaşma ve onun Batıya olan ilgisi hususunda bir teşebbüs olarak anlaşılmalıdır. Bununla beraber daha çok İslâm'ın Allah anlayışının İslâm-Batı ilişkileri açısından bir anlam ifade edebileceği ve dünya tarihi içerisinde ele alındığında bunun İslâm Medeniyeti için getirdiği belli bir takım sonuçlar üzerinde durmak istiyorum. Bu bakımdan konuşmalarım, bir tarih felsefesi teşebbüsü olarak anlaşılmalıdır.

II. İslâm Medeniyeti Hakkında Bazı Sorular

Konuşmamın konusu çok genel olmakla beraber, aynı zamanda çok özeldir. Önce belli bir takım sorular ortaya atarsam bunun bana aşağıda değineceğim inceleme konularını daha iyi belirleyeceğim yapısal ortamı oluşturmada bir dayanak vereceğine inanıyorum. Şunu da ilâve edeyim ki, konumu belli bir kültür sisteminin çerçevesi içerisinde ele almaktayım. Bu belli kültür sistemini de dünya tarihine yansıdığı şekilde ele alacağım. Önce İslâm medeniyetinin özü ile ilgili birkaç soru sormama izin veriniz:

Görünürde 13. Yüz yılda başlayan durgunluk devresinden bu yana İslâm Medeniyetine ne oldu?

Bu durgunluk ve entelektüel çöküş niçin?

Bu çöküşe etki eden kuvvetler ve unsurlar neydi?

Dahası var; bizzat Allah kavramının bu çöküş üzerinde doğrudan doğruya etkisi olmuş mudur?

-

Bu kavram, çöküşün sebeplerinden biri veya en temel sebebi miydi?

Görüldüğü gibi bir medeniyetin çöküşüyle ilgili olan bu soruları, doğrudan doğruya belli felsefî bir sorun olan İslâm'da Uluhiyet kavramıyla irtibatlandırmaya çalışmaktayım. Ben, Batılıların umumiyetle anladıkları gibi, İslâm'ı sadece bir din olarak telakki etmiyorum. Haklı olarak, İslâm'ı bir kültürel sistem veya bir kültürün belirgin bir numunesi olarak ele alıyorum. Ele aldığımız bu konuda Uluhiyet kavramını da bu medeniyetin özü ve esası olarak görüyorum. Lütfen yanlış anlamayınız. Uluhiyet ve Allah kavramının niteliği üzerinde durmuyorum. Allah kavramının İslâm Medeniyetindeki tezahürleri üzerinde dikkatimi yoğunlaştırmak istiyorum. Bu bakımdan, gördüğünüz gibi benim konuyu ele alış şeklim teolojik olmayıp, felsefidir. İşte, konferansımın felsefi olarak anlaşılmasını istememin sebebi de budur.

Sorularımın yapısı üzerine dikkatleri çekerek durmamın sebebi, İslâm'daki Allah kavramının Doğu ve Batı Medeniyetleri arasındaki ilişkiler üzerinde doğrudan doğruya etkisi olduğuna inanmam ve bu inancımda da haklı sebeplerin olmasıdır. Ayrıca İslâm'daki Uluhiyet kavramı İslâm Medeniyeti'nin bir bütün olarak doğrudan doğruya bir uzantısıdır. Bu açıdan bakılınca, Allah kavramı ile ilgili sorunun metafizik bakımdan, İslâm Medeniyeti'nin bütün yapısına ait temel bir soru olduğunu ifade edebilirim. Böylece, Allah veya Uluhiyet kavramı ile ilgili soru, İslâm Medeniyeti'nin en temel ve esas sorusu olmaya başlar. Başka bir ifade ile, üstesinden gelmeye çalıştığım sorun iki yönlüdür; Birincisi, Uluhiyet kavramı, ikincisi; Medeni hayatın esasıdır. Bununla beraber, hâlâ sorularımın yapısal şekli ile tatmin olmuş değilim. Gayem, bu "iki yönlü" Uluhiyet ve Medeniyet kavramını, Batı dünyası ile İslâm medeniyeti arasındaki ilişkiyle tarihsel ve çağdaş olarak irtibatlandırmaktır. Bu da bir takım başka soruları ortaya çıkarmaktadır; İslâmî Allah kavramı ile Batı arasında doğrudan bir ilgi var mıdır? Doğu duraklamaya ve gerilemeye başlarken, niçin Batı'da bir rönesans hareketi başlamıştır?

-

Bu soruları dikkatlice incelediğimizde, iki soru kategorisi arasında doğrudan doğruya olan bir ilgiyi görebiliriz. Bu da sorumu yeniden oluşturup, tek bir soru olarak sorma imkânı verir: Batılı görüşe göre, İslâm'daki bizzat Allah kavramının kendisi ile İslâm'ın duraklaması arasında doğrudan doğruya nedensel bir bağ var mıdır?

Bu merhalede açıkça teolojik olan bir meseleyi nasıl tarihi ve fenomonolojik bir düzeye oturttuğumu görebilirsiniz. Tartışmakta olduğumuz konuyu tarih felsefesi açısından ele alabilmek için ve açıklamaya çalıştığım karmaşık sorunu kavramak amacı ile konunun bağlamının aynı düzeye oturtulması zorunludur. Günümüz dünyasında, İslâm dini ve kültürünün hakim olduğu coğrafî bölgelerdeki ülkelerin Batı dilindeki adı "Üçüncü Dünya"dır. Daha kibar bir ifade ile "Gelişmekte olan ülkeler"dir. Benim bu tür ıstılahlara karşı özel eleştirim, bunların bir ülkenin ekonomik, teknolojik ve siyasî olgunluk bakımından geriliğini ve durağanlığı ifade etmesidir. İnsan yaşantısının maddî temellerini oluşturduğu için bütün çağdaş toplumlar açısından hayatın bu alanları, hiç şüphesiz, çok önemlidir. Bununla beraber, önerdiğim soruları göz önünde tutarak şu soruyu soracağım: Ekonomi ve teknolojinin varsayımları ve türleri bize İslâm medeniyetinin ruhunu ve esasını anlamada gerekli ölçüyü verebilir mi? Konumu tahlil ederken, "Dünya Bankası" açısından değil de, kelimenin tam manasıyla felsefî açıdan ele almama bu soruya verdiğim olumsuz cevap beni sevk etti. Hemen ifade edeyim ki, bu kurumun iyi niyetine karşı olmamakla beraber bu kurumun program ve projelerinin "Üçüncü Dünya" medeniyetinin özünü anlama talebini karşılamada uygun ve yeterli olduğu hususunda şüphelerim bulunmaktadır.

"Üçüncü Dünya" ülkelerinde uygulanan ekonomik programların yanlışlıkları ve başarısızlıkları malumdur. Bu başarısızlıkların, İslâm'ı temsil eden bir medeniyetin özünü temelden yanlış anlama ile ilgili olduğu hususunda ciddî şüphelerim bulunmaktadır. O halde bu medeniyetin özünü teşkil eden "Allah anlayışını" araştıralım.

-

III. Tarihsel Bağlam ve Yanlış Temsil Edilmesi

Batı dünyası Augustine'den bu yana medeniyetlerin yükselişi ve çöküşü ile ilgilenmektedir. Bununla beraber özellikle 18. Yüzyıldan bu yana medeniyetlerin duraklaması, gerilemesi ve yıkılması olgusu ile ilgilenmede Batı tarihçiliğinin büyük ve şuurlu bir gayreti bulunmaktadır. Elbette bu husustaki ilk örnek, Edward Gibbon'un *Rise and Fall of the Roman Empire* (*Roma İmparatorluğunun Yükselişi ve Çöküşü*) adlı şaheseridir. Olgu eksikliğine rağmen sayısız genelleştirmeler içermektedir. Diğer taraftan okuyucu, tarihte karar verme makamında olanların zihin yapıları hakkında Gibbon'un zekice gözlemlerini de bulabilir. Bununla beraber Gibbon Roma tarihinden ziyade, 18. Yüzyıl Avrupa'sındaki durum hakkında bize bilgi vermektedir. Onun savunduğu teze göre, Roma İmparatorluğunun çöküş sebebi yıkıcı hareketlerin ve aha sonra da Katolik Hristiyanlığın yükselmesiydi. Roma medeniyetinin başarısızlığı, Hristiyanlara yükleniyordu. Bu eserde Roma'nın çöküşünde din, olumsuz bir etken olarak yorumlanmıştır. Eserinin Avrupa'daki Aydınlanma ideolojisinin güzel bir örneği olduğunu ileri sürmek, Gibbon'a haksızlık olacaktır. Ancak çalışmasının yine de Aydınlanma çağının ruhunu temsil ettiğini ifade edebiliriz. Bununla beraber, Marx'ın (1818-1883) "din kitlelerin afyonudur" fikrini doğuran Avrupa'daki ortamın hazırlanmasında, Gibbon'un da hissesinin bulunduğu kanaatini taşıyorum.

Aydınlanma ideolojisi, Gibbon ve Marx arasındaki ilişki sandığımızdan daha yakındır. Çünkü Gibbon ve Marx'ın dünya tarih görüşleri şudur: Dünya kendi kendisini putlardan, hayallerden, esrarlardan, mucizelerden kurtarmak, hür olmak zorundadır; ve din ise insanlığın zihnini antropomorfizmin çeşitli formlarıyla köleleştiren tasavvurî ve zihnî tahrifleriyle bulanıklaşmaya yatkın bir alandır. Hegel (1770-1831) ise tek yönlü olmayıp, dini daha ince bir tarzda felsefe ve sanatla irtibatlandırıyordu. Ancak nihai tahlilinde, Hegel'e göre, dünya tarihinin akışı *Geist*'ta nihayet buluyordu; yani onun tasavvuruna göre, Tanrı'nın

dünya tarihinde aklî bir adalet düzeni olarak safha safha gerçekleşmesi, tezahür etmesidir. Dünya tarihinin akışı Doğu'dan Batı'ya doğrudur, ve Hegel'in hikayesine göre, siyasî kurumların en son özgürleşmesi Batı'da Napolyon'un tarihi kişiliğinde en yüksek merhalesine erişmiştir. Hatta Hegel onu, Jena'da atının üzerinde, kişiliğinde dünyanın özgürleşme ruhunu taşır bir gördüğünü ve meşhur *Die Phanomenologie des Geistes* adlı kitabının el yazması koltuğunun altında, işsiz olarak şehri terk edişini canlandırabildiğini iddia eder. Bunlar hep tarihin cilveleridir. Bununla beraber Hegel daha sonraki çalışmalarında görüşlerini tekrar gözden geçirir ve Avrupa'nın gerçek özgürleşmesinin daha önce Martin Luther'in (1483-1576) Almanya'daki Reformlarıyla gerçekleştiği görüşüne varır.

Böyle olmakla beraber burada dikkat edilmesi gereken ilginç nokta şudur; Robespierre ve arkadaşları Fransız İhtilalini kan gölüne çevirir çevirmez ve Napolyon ordularının Avrupa'yı kanlı savaşlara sürüklemesi neticesinde Hegel ile birlikte Aydınlanmanın olumlu iddiaları hakkında bir fikir değişikliği zaten başlamıştı. İşte hemen bu sırada Almanya'nın fikri önderliğini yapan Prusya, Fransız ideallerine karşı çıkıp Berlin'de Humboldt Üniversitesini kurarak (1810) kendi fikrî devrimini başlatmıştır. Avrupa'daki bu Alman gidişatındaki değişiklik Avrupa'nın Doğu ile olan ilişkilerini de etkileyecektir. Emperyalist düşlerden uzak, yeniden Doğu'ya yönelmenin, Alman Romantizminin Doğu'ya duyduğu ilgiden kaynaklandığını görmek için biraz hayal gücünü çalıştırmaya ihtiyaç vardır. Doğu'nun bu şekilde Avrupa'da yeniden gündeme gelen önemli yönüne de biraz sonra tekrar döneceğim.

Kant'ın (1724-1801) muazzam eseri *Kritik der Reinen Vernunft* (*Saf Aklın Eleştirisi*)'yle Batılı entelektüellerin zihinlerinde meseleler daha karışık bir durum aldı. Görünüşte Kant, teoloji vasıtasıyla Allah'ın zatını anlamanın mümkün olmadığını göstermekle, geleneksel dogmatik Hristiyanlık teolojisine zarar vermişti. Fakat, okuyucu birinci *Kritiğ*'in ilgili yerlerini dikkatlice okuduğunda, Kant'ın "Urheber" (Yaratıcı) dediği bir Tanrı'nın varlığı için açık kapı

bıraktığını görecektir. Voltaire, Rousseau ve Paris'teki diğer sözüm ona zeki filozoflar, Kant'ın mesajının özünü yanlış anladıklarından, dine, teolojiye ve kiliseye ait her şeyin cenaze törenini yaptılar. Bununla beraber, Avrupa'daki Aydınlanmanın içine düştüğü acınacak durumlar ve çelişkiler kendi başına ilginçtir. Amerika'lı tarihçi Carl Becker *The Heavenly City of the 18th Century Philosophers,* (1931, Yale Üniversitesinde yeniden yayınlanmıştır) adlı kitabından bu acınacak durumları ve çelişkileri gayet ince bir şekilde ifade etmiştir.

Daha az kibar fakat ideolojik karşılaştırmalar bakımından daha kuvvetli bir kaynak eser de *"Frankfurt Okulunun" Die Dialektik Der Aufklärung adlı,* Marx Horkheimer ve Theoder W. Adorno tarafından yazılan kitaptır. İlk baskısı Amsterdam'da 1947'de yapılmıştır. Bu kitaptaki teze göre, Aydınlanmanın insanın özgürleşmesi ile ilgili düşüncelerinde bir iç tezat vardır. Tabiatı sömürmek ve kontrolünü eline geçirmek suretiyle insan, bizzat kendisini köleleştirmiştir. Çünkü insanın kendisi bizzat bu sömürülen tabiatın bir parçasıdır. Tabiata hükmetme ve sömürme metot ve becerileriyle insanlığı kontrol eden metot ve beceriler aynıydı. Horkheimer ve Adorno, daha sonra Kaliforniya'dan Herbert Marcuse ve onunla muasır Frankfurt'tan Jürgen Habermas "İnsanlık için ilan edilen hürriyetin özgün program ve projelerinin başına ne geldiğini" sordular. Durum böyle iken, diğer önemli bir eser de bir önceki nesilden *Oswald Spengler*'in *Der Üntergang des Abentdlandes* adlı kitabıdır. Spengler Batı'nın hayatiyetini ve canlılığını yitirdiğini, eski aslî gücünü yeniden kazanabilmek için Yunan geleneği tarzında yeniden canlanma hamlesi yapmak zorunda olduğunu ileri sürüyordu. Hayatta akılcı olmayan unsurlar taşıyan dionysian görüşlere karşı, Appollioncu akılcı kültür konulu tartışmalar Berlin ve Münih kahvehanelerinde dinlenebilirdi.

1927'de *Sein und Zeit* (*Varlık ve Zaman*) adlı oldukça felsefi bir kitabın ortaya çıkması tesadüfi değildir. Yazarı ise günümüzde meşhur olan Martin Heidegger'di. (1889-1977) Bu kitap Avrupalı entelektüelleri hemen etkiledi ve hâlâ bugüne kadar Batı felsefesini etkilemektedir. Heidegger'in bu önemli eserinin, 20. Yüzyıl Felsefesi'nin en önemli tek kitabı

-

olduğu ileri sürülebilir. Genel bir dünya tarihi nazariyesi geliştirmek için son büyük teşebbüsü yapan ve gerçekleştiren ise Arnold Toynbee'dir. Onun, medeniyetlerin kendisini içinde bulduğu "meydan okuma ve cevap verme" kavramı dikkate değer olmakla beraber, aynı zamanda eleştirilebilirdi. Toynbee'nin tezine göre, herhangi bir meydan okumaya cevap veremeyen medeniyetler duraklayacak, gerileyecek ve sonuçta yok olacaklardır. Ayrıca gazeteci William Shirer'in *The Rise and Fall of the Third Reich* (*Hitler Nazizminin Yükseliş ve Yıkılışı*) adlı çalışmasını da unutmamalıyım. Bu eser, Gibbon'dan bu yana medeniyet teorilerine uygulanan mecazlara atıfta bulunur.

Medeniyetlerin "*Yükseliş ve Yıkılışları*" konularında, dünya tarihindeki Batılı tecrübe açısından bu malumatları peş peşe vermemin sebebi sadece şudur: İslâm Medeniyeti'nin duraklama ve gerilemesinin sebeplerini tahlil ederken Batılı düşünürlerin kafasındaki ortak fikri bu teoriler meydana getirmektedir. Başka bir ifade ile, kabul edilen fikir şuydu: Batı, bilimlerde ve sanatta bir yeni doğum yolculuğuna başladığı anda İslâm Medeniyeti çöktü. Ayrıca hürriyet, eşitlik ve kardeşlik ilkeleri açısından bakılınca Batılı zihniyete göre, İslâm hiçbir zaman Aydınlanmayı yaşamamıştır. Batı'daki standart görüş şudur: Şark ve İslâm demokrasi fikri bir yana hiçbir zaman istibdat fikrinin ötesine geçip ferdi, bağımsız bir varlık olarak keşfedememiştir. Bu konularda ilim adamlarının çoğunluğu şuurlu olarak August Wittfogel'in "şark despotluğu üzerine olan fikirlerini; şuursuz olarak de Hegel'in dünya görüşünü benimsemektedirler. Devlet ve Kilise'nin birbirinden ayrılması ve dolayısıyla bilimlerin ilerlemesinden beri medeniyetlerin niteliği konusundaki tahlillerde Batılının gözünde dinin rolünün ve fonksiyonun çöktüğünü belirtmeye gerek yoktur. Artık bundan böyle August Comte'un (1798-1857) pozitivizmi, Descartes'in varlığı düşünce ve madde olarak ikiye ayırması, tahlillere hakim olmaya başladı. Bununla beraber 20. Yüzyılın son çeyreğinde, günümüzde Aydınlanma hakkında kabul edilen fikirleri ve neredeyse her şeye gücü yeten bilim, teknoloji ve metotlarına olan vecd halindeki imanı, ciddî şekilde sorgulayan çok dikkatli Batılı âlimlerin örneklerini görmekteyiz. Son yirmi sene içinde

-

aniden ekolojiye olan ilginin artması ve Batı kamuoyunu şuurlandırmasında büyük rol oynaması sürpriz değildir.

Özgürlüğe kavuşturucu zekanın diyalektiğinin zekaya dönüşmesi, diğer milletleri ve tabiatı sömürmesi, Horkheimer ve Adomo'nun işaret ettikleri gibi, nihayet gerçekleşmişti. Batılı zihnin dahilî krizinin alametleri meydandadır ve bu durum Üçüncü Dünyayı da etkileyecektir. Fakat biz yine esas meseleye dönelim: İslâm Medeniyetinin duraklamasıyla ilgili kabul edilen görüş, Avrupa'da meydana geldiği şekilde bir Aydınlanmanın İslâm âleminde olmayışıydı. Dahası, İslâm'da ilmî merakı, deneyi, eleştirel gözlemi ve ölçmeyi, ya da deneme-yanılma metodunu teşvik edecek ortamın mevcut olmamasıydı. Güya, bütün bunlar Şark''a yoktu. Bu noktada, İran''ı âlim ve şimdi George Washington Üniversitesinde öğretim üyesi olan S. Hüseyin Nasr''n İslâm medeniyetinde bilim tarihi üzerindeki öncü çalışmalarını zikretmek isterim. Oy bu çalışmalarıyla İslâm Medeniyetinde bilimin yeri hususunda Batılıların sahip olduğu bir çok hurafeyi ortadan kaldırmıştır[2].

Ayrıca Batılı görüşe göre, "tıpkı Reformlarda Almanya'nın içinde bulunduğu durum gibi İslâm medeniyeti de dinî doğmalardan bağımsızlığını elde edememiştir. Bu nedenle, bu olgu da İslâm Medeniyetinin duraklamasına katkıda bulunmuştur" görüşü güçlenmekte idi. Böylece, Batı'nın nazarında Aydınlanmanın yokluğu, ilmî çalışmalarda yeniliğin yokluğu ve sefalete sebep olan dinî doğmaların içinde sıkışıp kalma, siyasî gelişmemişlik, fanatiklik ve günlük hayatın sorunlarına bile rasyonel olmayan bir tarzda el atma ile İslâm Medeniyeti ve Üçüncü Dünya arasında doğrudan bir ilişki söz konusuydu. Bununla beraber, özellikle son zamanlarda İslâm Medeniyeti üzerinde yapılan ilmî çalışmalardan sonra, böyle umumi fikirlerin geçerliliğini uzun zaman devam ettirmeyeceği açıktır[3].

---

[2] Bkz.: S. Hüseyin Nasr, *Science and Civilization in Islam* (bu eser *İslâm ve İlim*, adıyla İnsan Yayınları tarafından yayımlanmıştır), Harvard University Press, 1968. Bir ilim şaheseri olan bu kitap, İslâm medeniyetinde ilmî faaliyetlerin durağanlaşması hakkında ortaya çıkan bir çok hurafeyi dağıtmaktadır.

[3] Bkz.: Edward Said, *Orientalism*, London, Routledge, 1978. Bu kitap Batı akademik çevrelerinde hayli tartımalara yol açmıştır. Bununla beraber mükemmel bir eser olup

-

Hakikat şudur ki, son zamanlarda, özellikle İran'da yaygın ve etkili olan, İslâm toplumlarını yeniden uyandırma için bir arayış vardır. Diğer bir olgu da, zamanımızdaki bütün entelektüel sismografiye duyarlı olan Batılı zihinler, İslâm Kültürüne dikkatlerini hasrederek büyük bir ilgi duymuşlardır. İslâm hakkında yayınlanan monografilerin, kitapların dergilerdeki makalelerin ve ciddî forumların sayısı her gün artmaktadır. Bu da göstermektedir ki, İslâm'ın duraklamasının yegâne sebebi olarak görünen Aydınlanmanın olmayışı görüşü yanlıştır ve sorun göründüğünden daha karmaşıktır. Batı'da görülen bu fikir değişikliğinin köklerini Aydınlanmanın sağlam kritiği mesabesinde olan Avrupa Romantizminin gelişmesinde bulabiliriz. Böylece, Avrupa Romantikleri arasında çıkan ve kendisini daha çok şiirle ifade ederek Şark'ı yeniden ele alan bu cereyan bir sürpriz değildir.

Novalis, Schelling, Schelegel kardeşler, Coleridge, Wordsworth gibi romantiklerin ve romantik kabul edilmese de Goethe gibi düşünürlerin plân ve projelerin, Aydınlanma ve ondan türeyen klâsik mimari ve güzel sanatların açık bir kritiği taşımaktaydı[4] Birçok Romantik açısından Şark'a yönelişin sebebi, onların A. Comte'ta ifadesini bulan Aydınlanmanın pozitivist neticelerinden memnun olmamalarıydı. Matematikçi ve filozof Alfred North Whitehead bunu 1924'de yayınladığı *Science and the Modern World* (Bilim ve Modern Dünya) adlı eserinde mükemmel bir şekilde ifade etmiştir. Aydınlanmanın Voltaire gibi ideologların vasıtasıyla yaptığı propagandanın efsanelerini şuurlu olarak gidermeye çalışan, Romantik hare-

---

sağlam bir ilmî zihniyete dayanmaktadır. Bazı önemli şarkiyatçıların Şarkı, Batılı zihinlere "temsil etme" çalışmalarındaki ana hedeflerini ortaya koymaktadır (Bu eser dilimize yeniden Selahaddin Ayaz tarafından çevrilmiştir. Pınar Yayınları 1989).

[4] Bkz.: Oskar Walzel, *Das Kulturgut der Ramantik, Tübingen, Mohr*, 1961. Bu eser, özellikle Almanya'daki Romantizm hareketlerinin mükemmel bir özetidir. Yine Aydınlanma Devri ile ilgili artık standartlaşan şu esere müracaat edilebilir; Peter Gay, *The Enlightenment* (*Aydınlanma*), 2 cilt, New York, Norton, 1980; Avrupa tarihinin gelişim sürecini dikkate alırsak her halde bunun acı bir ifadesi olarak dile getirilen şu eser de incelenebilir, B. Commager*, The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized Enlightenment*, (*Aklın İmparatorluğu: Avrupa Aydınlanmayı Nasıl Tasarladı ve Amerika Nasıl Gerçekleştirdi*), New York, Doubleday-Anchor, 1975.

ketti. Bilimsel metot ve teknolojinin gelişmesiyle beşeriyetin bütün dertlerine nihaî çareyi bulduklarını sanan, İslâm medeniyeti ile Şark hakkında yanlış kanaatlere sahip olanların bu görüşlerini de yine Romantikler düzeltmişlerdir. Romantikler, Avrupa'da 19. Asır biliminin bozduğu değerleri yeniden ele alarak bunlara duyarlılık kazandırdılar.

IV. Avrupa Romantizmi ve Şarkın Yeniden Keşfî

Avrupa'daki Romantik hareket, Fransız idaresinden bağımsızlık adına Almanya'da; ilerleme ve bilim adına tabiatın sömürülmesine karşı protesto olarak da İngiltere'de daha çok şiir, tabiat resmi yapma, müzik ve siyasî faaliyetlerle kendini gösterdi.[5] Romantik protestonun erkek ve kadın sözcüler, Avrupa ve Amerika'daki kurumlarda çok yaygın ve etkili olan Pozitivizmi ve daha sonra da Sosyal Darwinizmi eleştirdiler. İngiltere'deki ve özellikle de Almaya'daki Romantikler bu eleştiri süreci içerisinde Şarkı yeniden keşfettiler: Bu durum, İranlı şair Hafız Ömer Hayyam'ın şehevî eseri (ki Edward Fitzgerald tarafından mükemmel bir şekilde tercüme edilmiştir), Upanişler ve Taç Mahal'ın mimarı için kesinlikle geçerlidir; Opium ve Coleridge'i de bu meyanda zikretmek gerekir. Bu arayışın esas sebebi, özellikle de Sanskrit kültürünü araştırma şeklinde, Hint-Avrupa medeniyetinin ve dillerinin köklerini bulmaya çalışma arayışıydı. Romantik Hareketin bu arayışı, Doğu Hindistan Şirketinin maceralarından, İngiltere, Fransa, Hollanda ve Portekiz'in hakimiyet ve emperyalist emellerinden çok daha ayrı bir nitelikteydi.

Romantiklerin zihin ve gönüllerindeki Şark âlemi, bir koloni hayali olmadığı gibi, ideolojisi de müstemlekecilerin ideolojisi değildir; fakat insan varlığının esası için gerekli olan temel duygusal değerler, yani hayatın temel unsurlarını

[5] Özellikle bkz.: Douglas Bush, *Science and Poetry* (*Bilim ve Şiir*), Oxford Universitiy Press, New Edition, 1975. Yine John Donne ve "Kırda bir Kilise Avlusunda Yazılan Mersiye" adlı şiiri gibi İngiltere'nin metafizik şairlerini de hatırlamalıyız. Bu tür şiirler genellikle insan hayatının aşkın ve ahlâki yönleri ile ilgilenmekteydiler. Romantiklerin öncüleri de bunlardır.

-

oluşturan kökenleriyle, hayatı oluşturan temel unsurlardı. Özel hayatlarında devrimci olan Romantikler, geliştirdikleri bu yeni yaşama tarzıyla da 1960'lı yılların talebe hareketlerine esas örneği oluşturdular.

Avrupa'lı Romantikler ayrıca aşkının (transcendent) mahiyeti ve dinin niteliği hususlarına büyük ilgi duydular. Protestan teologu ve Eflatun'un eserlerini Almanca'ya tercüme eden Friedrich Schlelermacher, Alman entellektüel topluluğunun duyarlı zihinlerine daha sonra 1934'de On Religion (Din Üzerine) adı ile kitap olarak basılan meşhur konferanslarını verecekti. Şair Novalis ise Avrupa Hristiyanlığını derinden etkileyen bir eseri temeli dine dayanan yeni bir Avrupa fikri ile yazacaktı. Filozof Schelling'de ise sanat, felsefe ve romantik tabiat kavramı arasındaki bir sentezi buluyoruz. Şair Hölderlin ise, münzevi olarak eski Yunan tanrılarına yalvaran ve Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünün habercisi olan Hyperion'dan bahsetmekteydi. Diğer taraftan onun arkadaşı olan Hegel'in Mevlâna'nın eserlerine yaptığı önemli yorumunu; dilbilimci Wilhelm von Humbold'un Hint-Avrupa dilinin kökleri hakkındaki araştırmalarını da zikretmeden geçemeyeceğim. Shakespeare'in tercümesinde çalışan ve Bonn Üniversitesinde ilk Sanskrit kürsüsünü kuran Schlegel kardeşleri de zikretmeliyim. Coleridge, uyuşturucu alışkanlığını, hayali bir tasvir olan "Road to Xanadu" adlı şiirine döktü. Wordsworth ise Newtoncu mekanik âlem anlayışına karşı, organik âlem anlayışını şiirin kuvvetli diliyle ifade etmekteydi. Hiç şüphe yok ki, Avrupa romantik entelektüellerinin Şark'a gösterdikleri bu ilgi, bilim ve teknolojinin saldırgan ve sömürücü tavrı ile tabiî seleksiyoncu Darwinci materyalizmi savunanlara karşı gösterdikleri tepkinin bir şekliydi. Hayat, ölüm, ölümsüzlük, Allah gibi insanı ilgilendiren sorunlar, Romantiklerin konularıydı ve bununla Şark'ta bulmayı umdukları hayatın özünü, manasını yeniden yakalamaya çalışıyorlardı.

19. yüzyılın sonlarına doğru Nietzsche'nin arkadaşı Paul Deussen'i *Upaniş*'leri Almanca'ya tercüme ederken görüyoruz. Nietzsche'nin kendisi bizzat tasavvurunu Zerdüşt vasıtasıyla açıklıyordu. Schpenhauer ise Will and Imagination (İrade ve Tasavvur) fikriyle Şark'ın bir diğer

-

boyutunu felsefesine ilâve ediyordu. Bunların takipçisi ise, anne ve babası Hindistan'da Hristiyan misyoneri olan ve I. Dünya Savaşı sonrasından 60'lı yılların öğrenci protestolarına kadar tüm genç nesillerin âdeta en büyük Alman Romancısı Herman Hesse'dir. Onun Siddharta adlı eseri Şark'a karşı büyük bir duygusal yaklaşımın ifadesidir. Protestonun mahiyeti her zaman aynı idi: Hayatı mahveden, egemen olmayı hedefleyen tavır ve teknolojinin tutumu ana hedef idi. Devamlı değerler uğruna savaşım veren bir amaç taşıyordu.

Bununla beraber, açıkça şunu da ilâve edeyim ki, Avrupalı çoğu nesillerin kafasındaki Şark romantikleştirilmiştir. Onların nazarında Şark, 1001 gece masallarının süslediği, sultanlar, haremler, çöller ve kanun çalan şairlerin romantizmi, daha doğrusu hayatın tatlı ve rahat yanı demekti. Kilisenin Şark, özellikle de İslâm hakkındaki, yanlış ve önyargılı tavırlarını, "İslâm, günahkâr bir medeniyet, Müslüman olmayanlara karşı da saldırgan ve acımasız" şeklinde resmi görüşünü hatırlatmaya sanırım gerek yoktur. Durum böyle iken günümüz. Avrupası hâlâ Haçlı asırlarından kalma Kilisenin bu tek yönlü, tarafgir görüşleriyle beslenmektedir. Bununla beraber, günümüzde Muhammed İkbal'in şiir ve felsefesinde yeni bir barışma ve uzlaşma görüyoruz. Avrupa'daki Romantikler gibi, o da sahip olduğu şiirsel ve entelektüel muhayyilesiyle Batı ve Doğu arasında bir senteze ulaşabiliyordu. Bu, aynı zamanda romantik projenin kalbinde yer etmiş hususlardan biriydi. İkbal'de Doğulu bir şairin Romantik Avrupa'yı yeniden keşfini görüyoruz. Bu diyalektik çok ilginç ve cazip olup görebildiğim kadarıyla Şarkı daha iyi anlayabilmek için Batı'da da desteklenmelidir[6]

Özellikle Goethe ve İkbal arasındaki ilgiye bakınca, tipik Batı ve Doğu görüşünü aşan bir muhayyile görüyoruz[7] Fakat, İkbal'den önce Batı'da ve Doğu'da, bir yandan felsefeye karşı bilim, diğer yandan da kelâma karşı felsefenin paralel geliş-

---

[6] Annemarie Schimmel'in şu mükemmel eserine bakılmalıdır; *Gabriel's Wing* (*Cebrail'in Kanadı*), Leiden, 1963.

[7] Krş.: G.H. Bousquet. "Goethe et L'Islâm" (*Goethe ve İslâm*), Studia Islamica dergisinde yayınlanmıştır, cilt: XXXIII, 1971, s. 152-164.

-

mesini görmekteyiz. Batı'da ve Doğu'da bilgi ve vahiy arasındaki bu savaşla her iki medeniyetin kaderleri belirlenecekti. Şiir, Felsefe, teoloji ve bilimdeki akıl-nakil çalışmasının sonucu, Batı ve Doğu medeniyetlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Şimdi bu çatışmaya dönüyoruz.

V. Felsefeye Karşı Bilim: Kelâma Karşı Felsefe

Daha önce ifade ettiğim gibi, Batılının nazarında İslâm'ın duraklama ve gerilemesinin sebebi Batı'da olduğu gibi İslâm'da da aydınlanmanın olmayışıdır. Ancak işaret etmeye çalıştığım gibi, garip fakat gerçek olan Avrupa Romantiklerinin bu aydınlanmayı ve medeniyet için getirdiği sonuçları eleştirmeleriydi. Bununla beraber, daha açık bir şekilde belirtmem gerekirse bazı filozoflar, Müslüman entelektüellerdeki duraklamadan ve eleştirisiz tavırdan sorumlu kişinin Gazâlî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Böylece felsefi teşebbüs ve dolayısıyla bilimsel araştırma İslâmî entelektüel hayatın dışına itilmiştir. Yani bunlara göre, Gazâlî'nin felsefeye yaptığı güçlü eleştiri ile, gerçeği bulmak için lüzumlu olan eleştirisel ve özgürleştirici arayış ruhu İslâm medeniyetinde ölmüştü[8].

Dahası var, eğer Gazâlî'nin muarızı olan İbn Sina, veya İbn Rüşd kelâm ve felsefe arasındaki bu savaşta aklın galipleri olsaydılar olaylar daha başka bir mecra takip edecek; Allah kavramı ve dolayısıyla İslâm medeniyeti gerilemeyeceği gibi, daha iyi bir seyir takip edecekti. İslâm gerilerken Batı, Yunan öğretisinin Rönesans'ına girmişti. Thomas Aquinas, Duns Scotus, Ockham'lı [William] veya daha sonraları Cusanus gibi düşünürleri burada zikretmeden geçemeyeceğiz. Batı biliminin kahramanları olan Copernicus, Kepler, Galileo ve nihayet Newton, Batı'da entelektüel faaliyetlerin uyanmasına katkıda bulundular. Newton'un

---

[8] Ebu Hamid el-Gazzali, *Tehafut el-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlığı*); İngilizce'ye çeviren S.A. Kemali, Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1958 (Arapça orijinali için bkz.: Maurice Bouyges, S.J., Neşri: el-Matba'at el-Katulikiye, 1927; Bekir Karlığa tarafından dilimize çevrilmiştir. Çağrı Yayınları, 1981). Ayrıca bk. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali* (*Müslüman Entelektüel: Gazali Hakkında Bir Çalışma*), Edinburgh University Press, 1963.

-

gelişiyle bilim Batı'da en büyük gücüne erişti. Yine de, konumun ışığında herkesin bildiği bu hikayenin üzerinde duracağım[9].

Görüldüğü kadarıyla Batı 13. yüzyıldan sonra Şark'a pek önem vermemiştir. Mesela İbn Haldun ve Molla Sadrâ son zamanlara kadar Batı'da hiç bilinmemekteydiler. Bu büyük bir talihsizlikti. Zira çağdaşları olan Cusanus ve Descartes, Doğu'nun bu bilginleri için iyi bir tartışma arkadaşı olabilirlerdi. Fakat böyle olmadı. Aristo ve talebeleri Doğu'da hiç halef bırakmadıkları halde Aristo'nun eserlerinin eleştirilerek alınması, Batı'nın gerçeği ararken daha laik bir rotaya girmesine sebep oldu[10] Hiç şüphesiz Aristotales'in Batı'da ve Doğu'da benimsenmesi hikayesinde, Batı'nın Aristoteles'ten istifade etme ve yararlanmasında onun *Organon*'u (yani mantık'a dair eserleri) bir anahtar görevi yapmıştır. Arapça tercümelerin Endülüs ve Sicilya vasıtasıyla Batı'ya nasıl ulaştığı, Kilisenin katedral okullarında (bazen izinsiz olarak) nasıl şevkle okunduğu ve çalışıldığı çok iyi bilinmektedir. Şu da gerçektir ki, felsefe hiçbir zaman Kur'ân çalışmaları için yüksek seviyede resmi eğitim veren medreselerin programlarına giremedi.

Ayrıca unutulmamalıdır ki, kilise öncelikli Aristoteles'in fizikle ilgili kitaplarının alınmasını yasaklıyordu. Elbette ki bunun bir çok haklı sebepleri vardı; ancak Thomas Aquinas'ın ikna gücü sayesinde Kilise nihayet Hristiyan elbiselerine büründürülmüş bir Aristo'nun artık kabul

---

[9] Richard S. Westfall. *Never at Rest: A Biography of Newton* (*Durmadan Dinlenmeden: Newton'un Hayatı*), Cambridge University Press, 1980; yine bkz.: H. Rupert Hall, *From Galileo to Newton* (*Galileo'dan Newton'a*), Londra, 1975.

[10] F. E. Peters. *Aristotle an the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam* (*Aristotales ve Araplar; İslâm'da Aristoculuk Geleneği*), New York University Press, 1968; ayrıca M. Watt'ın şu eserleri *Islamic Philosophy and Theology* (*İslâm Felsefesi ve Kelâm*), Edinburgh University Press, 1979; *The Formative Preiod of Islamic Thought* (*İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*), Edinburgh University Press, 1973). Yine bkz.: Max Horten, *Die Philosophische Probleme der Spekulativen Theologie in Islam* (*İslâm'da Spekülatif Teolojinin Felsefi Sorunları*). Bonn, 1910; yine bkz.: Richard Walzer, *Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (*Yunanca'dan Arapça'ya: İslâm Felsefesinde Araştırmalar*), Cambridge University Press, 1962; Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (*İslâm Hakkında Konuşmalar*), Heildelberg, Winter Verlag. 1925; ve Abu Ridah, *Al-Fhazali und seine Widerlegun der Griechischen Philosophie* (*Gazzâli ve Yunan Felsefesinin Reddi*), Madrid, 1952; S. Sheikh, *Islamic Philosophy* (*İslâm Felsefesi*); Londra, Octagon Press, 1982.

-

edilebileceğini anladı. Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici Tanrısı, Hristiyanlığın düzen ve akıl Tanrısına dönüşmüştü. Bu, İslâm'da Yunan filozofunu değerlendirebilecek daha az kapasitede biri yoktu demek değildir. Zira, İbn Sina, el-Birunî, İbn Rüşd gibi sadece birkaç şahsiyeti zikredersek, İbn Haldun ve Molla Sadrâ'yı da unutmamak şartıyla, hangi ölçüye vurulursa vurulsun birinci sınıf âlim ve düşünürler bulmaktayız. Yine de İslâm'da, felsefeye ne oldu? diye sormak zorundayım.

Batı'da filozofların daha rahat bir ortam bulduğunu ileri sürmek doğru değildir. Sokrat, Bruno veya Galileo gibi hür düşünme ve araştırmanın kurbanı olmuş birkaç meşhur örnek bunu göstermek için yeterlidir. Evet, felsefenin de kurbanları ve cesur şahsiyetleri olmuştur. Yine de Batı felsefesi laik ve aklî bir sorgulama olarak hayatta kalırken, İslâm'da felsefe en azından bir hareket olarak bile hayatta kalamadı. Tekrar ifade edeyim ki, Batı'nın son zamanlara kadar Cusanus'un çağdaşı İbn Haldun'u ve Descartes'in çağdaşı ve daha çok Molla Sadrâ olarak tanınan Sadrettin Muhammed İbn İbrahim al-Şirazi'yi tanımaması bir talihsizliktir.[11] Bu insanlar her bakımdan Batılı meslektaşlarıyla boy ölçüşecek kapasitede düşünürlerdi. Bununla beraber şöhretleri yaşadıkları muhitleriyle sınırlı kaldı. İbn Haldun İslâm'ın Batısı olan Mağrip'te, Molla Sadrâ ise İslâm'ın Doğusu olan İran'da tanındılar. Hiç şüphe yok ki, Batı'nın ve Doğu'nun bu dâhileri şayet bir tartışma zemini bulabilseydiler felsefe ve kelâm, bilim ve felsefe, hatta genel olarak Doğu-Batı arasındaki ilişkilerde değişiklik yapabilirlerdi. Fakat, bu gerçekleşmedi. İbn Haldun ve Molla Sadrâ'nın Şark'ta felsefenin yıldızları olarak keşfedilmesi birkaç yüzyıl aldı. Bu noktada "Eğer şöyle olsaydı, tarih nasıl değişmiş olurdu?" gibi temennilerle sözü uzatmak sahte bir romantizm olacaktır. Bununla beraber, günümüz İslâm

---

[11] Bkz.: Fazlur Rahman'ın bu konuda standart eser haline gelen *The Philosophy of Mulla Sadra* (*Molla Sadra'nın Felsefesi*) adlı eseri, S.U.N.Y. Press, 1973; yine Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (*İbn Haldun'un Tarih Felsefesi*), Chicago University Press, 1962. İbn Haldun'un Mukaddimesi 1860'da Fransızca'ya çevrilmişti. İngilizce tercümesi de olan bu eser Annemarie Schimmel tarafından 1951'de Almanca'ya da çevrilmiştir. Ancak İbn Haldun'un tarih felsefesindeki ve tarihsel sosyolojideki özgünlüğü Batılı entelektüellere yavaş yavaş henüz görünmektedir.

-

dünyasında yeniden uyanmanın başladığı bir vâkıa olduğu gibi, Batı'nın da sömürgecilik şartlarından daha farklı bir ortamda İslâm Medeniyetlerini de ihtiva eden bir dünya medeniyeti sürecine girdiği de diğer bir olgudur. Bütün bunlar, İslâm düşünürleri ile modern felsefe sonrası filozofları arasında diyalektik bir diyaloga girmek için altın bir fırsat sunmaktadır[12]. Belki de felsefe geleneğini dalmış olduğu uzun kış uykusundan yeniden uyandırma imkânı hâlâ mevcuttur.

Batı entelektüel tarihinden bugün hâlâ yaşamakta olduğumuz ilginç bir örnek vermek istiyorum. Bu örnek bize bilim, felsefe ve din arasında yeniden bir uzlaşma zeminini görme imkânını verecektir. Konumla ilgili örnek Newton'dur.

Newton'un Batı'da genellikle uyandırdığı intiba, onun pozitivist bilim adamının bir timsâli olmasıdır. Son zamanlara kadar durum böyleydi. Tekrar ediyorum, son zamanlara kadar. Özellikle Ernst Mach'ın mekanik ve pozitivizmin tarihi üzerindeki çalışmalarından dolayı, 19. yüzyılın dönümünde Newton, pozitivizmin kalıplaşmış timsâli olarak tanıdı. Newton'un teolojik konular özellikle de İncil hakkındaki çalışmalara çok ilgi duyduğu son zamanlara kadar iyice bilinmiyordu. *Cambridge Üniversitesi Trinity College'da* muhafaza edilen dokümanlar, Newton'un *Simya* ve *İncil* çalışmalarına ilgi duyduğunu çok açık olarak göstermektedir. Gerçekten, Newton yaratılış gününü tam olarak tespit etmek için çok derin araştırmalar ve matematiksel hesaplar yapmıştır. Durum böyle iken, bu konuları gün ışığına çıkaran *The Religion of Newton* (*Newton'un Dini*) adlı bir kitap Frank Manuel tarafından ancak 1982 yılında yayınlanmıştır. Yazara göre Newton'un Tabiat Felsefesi temelde teolojik bir çatıyı ön şart olarak

[12] Chicago Üniversitesi'nde Fazlur Rahman'ın danışmanlığında yapılan ve bu konuda ilk göze çarpan Alparslan Açıkgenç'in doktora tezini belirtmeliyim; *The Concept of Existence in Sadra and Heidegger* (*Sadra ve Heidegger'de Varlık Kavramı*). Bu çalışma daha sonra kitap olarak yayınlanmıştır: *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993. Ayrıca merhum Fazlur Rahman'ın, İsmail Faruki'nin ve S.H. Nasr'ın eserleri Batı entelektüelleriyle aynı alanda bu uzlaşma diyalektiğinden bahsetmektedir. Bunlardan daha değişik bir yaklaşım Horkheimer ve Adorno'nun öğrencisi Suriyeli Bassam Tibi tarafından savunulmuştur. *Die Krise des Modernen Islams* (*Çağdaş İslâm'ın Krizi*), Münih, Beck Verlag, 1981.

görmektedir. Newton hakkındaki kendi özgün çalışmalarıma dayanarak, sadece Manuel'e katılmakla kalmıyor, bu konularda yeni bazı bulgular da sunmak istiyorum.

Galileo 1642'de öldü. Aynı yıl Newton doğdu. İslâm'ın doğu bölgesinde ise Molla Sadrâ 1640'da öldüğünde, Descartes şöhretinin zirvesindeydi. Newton 1690 yılında teolog Richard Bentley ile mektuplaşmaya başladı. Bentley dakik ve teolojik zihniyle, Newton'a kendi fiziksel dünya sistemi çerçevesinde Hristiyan Tanrısını değerlendirip değerlendirilemeyeceğini sordu. Bunun anlamı, Bentley'in Newton'un dinî görüşlerini sormasıydı.

Newton, dürüst bir insandı. Dört mektupla Bentley'in sorularını cevaplandırdı. Günümüze kadar kalan bu mektuplar, onun mekanik âlem anlayışı ile ilgili temel metafizik faraziyelerini ihtiva etmesi bakımından çok önemli ve ilginçtirler[13]. Newton Bentley'in sorularına ve alakasına büyük bir duyarlılık göstermiş konuyu dürüstçe ele almıştır. Newton Bentley'in sorularına büyük bir duyarlılık göstermiş konuyu dürüstçe ele almıştır. Newton, 10 Aralık 1692 tarihli ilk cevabî mektubuna şu sözlerle başlıyordu:

> Efendim! *Principia Mathematica* adlı sistemimiz hakkındaki eserimi yazdığımda Uluhiyet fikrine inanmak isteyenlerin kabullenebilecekleri ilkeleri göz önünde tutmuştum. Şimdi ise eserimin böyle bir gaye uğruna kullanıldığını görmek kadar beni hiçbir şey sevindiremezdi"[14]

1713'de Newton'un *Principia*'sının ikinci baskısı yayınlandı. Newton'un Pantokrator (her şeyi idare eden) olarak adlandırdığı Tanrı hakkındaki görüşlerini ve sekiz tanımını ihtiva eden 3. Kitaba "General Scholium" (Genel Açıklama) adlı sürpriz bir ek ilâve edilmiştir. Newton'un

---

[13] Bkz.: H.S. Thayer (yayınlayan). *Newton's Philosophy of Nature* (*Newton'un Tabiat Felsefesi*), New York, Hafner Publishers, 1965; I.B. *Cohen, The Newtonian Revolution* (*Newtoncu Devrim*), Harvard University Press, 1980; Richard Bentley, *Eight Sermons Against Atheism* (*Ateizme Karşı Sekiz Hutbe*), Londra, 1639; ve özellikle E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (*Çağdaş Bilimin Metafizik Temelleri*), New York, Doubleday, düzeltilmiş baskı, 1954.

[14] *Opera Omnia*, Herseley, Londra, 1779-85, s. 429-442.

-

daha çok mekanik dünya anlayışı açısından yazılmış bir kitabında Allah'tan bahsetmesi daha çok Bentley'nin soruları yüzündendi. Nowton Pantokrator'u şu şekilde tanımlıyordu: "Bu varlık dünyanın ruhu olarak değil, aksine sahibi ve Rabbi olarak her şeyi idare etmektedir" Daha ileriki satırlarda ise şunları söylemekteydi:

Güneş, gezegenler ve kuyruklu yıldızlardan oluşan bu çok güzel sistem ancak akıl ve şuur sahibi güçlü bir Varlığın eseri olabilir. Eğer sabit yıldızlar diğer benzer sistemleri merkeziyse, bunlar da aynı şekilde oluşmuştur ve Bir'in hakimiyetinden meydana gelmiş olmaları lâzım gelir" (Bak, omnia Opera, Herseley baskısı).

Newton bu "Bir"in hakimiyetini, "Evrensel Yönetici" olarak adlandırır. Gördüğünüz gibi Newton'un sisteminin ayrıntılı bir hülasasını vermek istemiyorum. Sadece bilim dünyasında olan görünüşün tersine, Newton'un sadece büyük bir bilim adamı değil aynı zamanda ilahiyat konusuna giren bazı varsayımlar üzerinde çalışan bir tabiat filozofu olduğunu göstermek istiyorum. Newton, Bentley'e hem mü'min, hem de bilim adamı olmasının mümkün olduğunu gösterdi. Burada felsefe ve kelâm arasında da bir münasebet görebiliriz. Sadece felsefenin akıbeti trajik olmuştur. Newton örneğini sizlere takdim etmenin sebebi bilimin Batı'da başarısı için sunulan tipik açıklamanın yeniden gözden geçirilmeye ne kadar muhtaç olduğunu göstermekti. Bu, İslâm fikrî geleneği ve kültürü hakkındaki Batılı yorum için de geçerlidir.

Benim teklifim şudur: Kabul edilen görüşün aksine, Batı'da tabiattaki birliği arama ile Doğu'da Allah'ın birliğini aramadaki sistematik yaklaşımda bir ortak dayanak noktası vardır: Batı'da bilimselliğe dönüşen felsefe geleneği ile, İslâm'daki felsefe geleneği arasında; yani Batı'da günümüz bilim adamları arasında kuvvetli bir eğilim olan *TABİATIN BİRLİĞİNİ* arama ile İslâm'daki *TEVHİD* kelimesiyle ifade edilen *ALLAH'ın BİRLİĞİNİ* arama arasında ortak bir çıkış noktası olduğu hususunda garip bir hissim var. Temel tarihî farklılık şuydu: Batı, matematiği Allah'ın rahmet ve celâlinin bir tecellisi olarak anlayıp kabullenmek için olumlu bir tavır alırken, Doğu matematiği unutarak eski metafizik ile yoluna

-

devam etti. Batı, metafiziğini ve kabul edilen matematiği gözden geçirip bazı gerekli değişiklikleri yaparken Doğu eski metafiziğini korudu ve *Uluhiyeti* anlamada matematiği bir dil olarak kabul etmeyi reddetti. Bunun faturası çok ağırdı. Başka bir ifade ile, Batı matematiği ve sayısallaştırmayı (quantification) kabul ederek öz ruhunu unuturken; Doğu, geleneksel metafiziğin üzerinde devam ederek, öz ruhuna yöneldi. Fakat matematiği ve metodu unuttu. Bununla beraber, sizlere *TEVHİD* vasıtasıyla *TABİATIN BİRLİĞİ'nde* ve *ALLAHIN BİRLİĞİ'nde BATI* ile *DOĞU*'nun, hayatın ortak bir gayesini yeniden keşfedebileceğinin imkânını ima eden bir fikri teklif ve takdim etmek istiyorum. Bilim ve felsefe uzlaştırılabilir. Kelâm ve Felsefenin uzlaştırılması da mümkündür. Şimdi sonuca geliyorum: *TEVHİD* fikri ve onun tabiatın birliğiyle olan ilişkisi konusunda beni sabırla dinlediğiniz için teşekkür ederim.

VI. Tevhid Fikri ve Tabiatın Birliği

Teklifimizin zor bir teşebbüs olduğunun çok iyi farkındayım. Fakat gelecekte bir yanda felsefe/bilim, diğer yanda da felsefe/kelâm arasında büyük bir barışma şansını görüyorum.

Eğer Batı, bütün zamanlar boyu tabiatın birliği fikrine bu kadar yaklaşmış tek bir düşünür yetiştirmişse, bu hiç şüphesiz Spinoza'dır. Bildiğiniz gibi Spinoza kendi memleketi olan Amsterdam'da çok zorluklar çekti. Sadece kendi halkından değil, aynı zamanda Avrupa'nın seçkinler tabakasından da çok çekti; bunların arasında Spinoza'yı şahsen ziyaret eden Leibniz de vardı. Yine de, Spinoza ve Newton'a şöyle bir bakarsak benim "büyük uzlaşma" teklifime yardım edebilecek Batı'nın iki temsilcisini buluruz. Zira modern fizikçiler bile gerçekten büyük birleştirici formülü düşlemektedirler. Yine de temel sorumuzu sormalıyız: Tevhid fikri nedir? Burada tekrar ana konumuza, İslâm'da Allah kavramına dönmeyi teklif ediyorum.

Şu ana kadar beni dikkatlice dinleyen herkesin de fark edeceği gibi İslâm ve Batı medeniyetleri arasında yeni bir barışmayı teklif edebilmek için temel konumu çok açık şekilde çerçevelendirmeye çalıştım. İslâm'daki Allah

-

kavramından ve İslâm Medeniyetinin gerileyişinin sebeplerinden bahsettim. Şimdi bizi İslâm'ın kalbine, şehadete; yani İslâm'da imanı tasdik etmeye götüren "La İlâhe İllâ Allah" (Allah'tan başka ilah yoktur) şeklinde ifade edilen Tevhid fikrine ulaşmış bulunuyorum. Bu, Allah'ın birliğinin kısalık bakımından en veciz ifadesidir[15]. Bu imanı tabiatın birliği bakımından nasıl anlamalıyız? Doğulu ve Batılı zihinlerin üzerinde birleştiği esas sorun budur. Batı'da, tabiatın ikiliği sorununu Descartes'den bu yana taşıyoruz. Maddî ve manevî hayatımızı organik bir bütün olarak birleştirerek, bu sorunun üstesinden gelmeye çalışıyoruz. Tevhid fikri açısından bu, acı fakat gülünç bir durumdur; zira Fazlur Rahman'ın açıkladığı gibi:

> ... tabiat kanunları Allah'ın emirlerini ifade etmektedir. Fakat tabiat Allah'ın emirlerine itaatsizlik etmez ve edemez. Yine tabiat, tabiat kanunlarını bozamaz. Bundan dolayı tabiatın tamamı Kur'ân tarafından "Müslüman" olarak adlandırılmıştır. Çünkü kendini Allah'a teslim edip, emirlerine itaat eder"[16].

Öyle anlaşılıyor ki Allah'ın birliğini kavramaya ulaşmak için Allah'ın bu emirleri matematik dile çevrilmelidir. Allah'ın bu birliğinin insanların anlayabilecekleri güvenilir bir dile tercüme edilmesi zorunludur. Aynı zamanda unutulmamalıdır ki bu çalışma, birliğin parıltısını yakalamak içindir. Batı özel bir yolla, daha çok araştırılan özne üzerinde

---

[15] Özellikle bkz.: I.R. Faruki, *Tawhid: The Relevance for Thought and Life* (*Tevhid: Düşünce ve Hayat İçin Önemi*, I.F.S, Pakistan, 1983; yine Faruki "*The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Tradition"* (Batı ve İslâm Geleneğinde Değerlerin Metafizik Durumu Sorunu), Studia Islamia dergisinde yayınlanmıştır. Cilt: XXXVIII, 1968, s. 29-62

[16] Bkz.: Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur'an* (Ana Konularıyla Kur'ân), Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1980 (Alparslan Açıkgenç tarafından dilimize çevrilerek Fecr Yayınları tarafından yayınlanmıştır, 1987). Büyük Alman fizikçisi ve filozofu Friedrich von Weizsäcker'in şu eserlerine bakılabilir: *Die Einheit der Nature* (*Tabiatın Birliği*), Münih, Hanser Verlag, 1980. Weizsäcker tabiatı daha fazla sömürülmeden korumak için en önemli olan tabiatın birliğini araştırmaya çağırmaktadır. *Avrupa ve Amerika'daki ekolojik hareketler şuurlu olmasa da temel olarak birlik (tevhid) fikrini varsaymaktadır*.(vurgu eklenmiştir)

-

durarak, tabiattaki birliği aramaktadır. Bu suretle bu birliğin temel varsayımı unutulmaktadır. İşte, düşünürlerin peşinde koştukları görev budur; Müslümanlar günlük görevlerini namazla Tevhid açısından yerine getirmektedirler. Bununla beraber, günümüz Müslüman'ının gerçek görevi, çağdaş bir Tevhid yorumuna varmak zorunda oluşudur. Bu suretle, Tevhidi anlama arayışı, tabiatın birliğini arayan Batılı arayışla buluşabilir. Allah'ın emirleri tabiatın birliği şeklinde anlaşılabilir ve tabiatın birliği de Allah'ın emri olarak yorumlanabilir. Sizlere Newton'un dilini hatırlatmalıyım.

Newton'un dili kuvvetlidir. Bununla beraber hiç şüphe yok ki o, Pantokrator'dan ve Bir'in hakimiyetinden bahsederken zihninde tabiatın birliği fikri vardır. Bana öyle görünüyor ki, bahsettiğim ekolojik harekete, Batı'nın halihazırda ilgi duyması bu uzlaşma tutumuna yöneliktir. Bu ekolojik ilgiler çok ciddî olarak ifade edilmekte ve hiç şüphe yok ki Batı'nın yeni nesilleri üzerinde etki yapmaktadır. Bu ekolojik fikrinin istikbalde hangi boyutlarda görevini ifa edebileceği hakkında konuşmak henüz erkendir. İslâm Medeniyeti bu ekolojik hareketi çok yakından incelemelidir. Zira bu hareketin entelektüelleri, Tevhid kelimesinde kendileri için çok şey bulacaklardır.

VII. Sonuç

İslâm'da Allah kavramının niteliği hakkında sorularla başladım. Acaba 13. Yüzyıldan sonra İslâm Medeniyetinin duraklaması ve gerilemesi ile bu kavram arasında bir ilgi var mıydı? Daha sonra bu Allah kavramı ile Batı arasındaki ilişkiyi araştırmaya devam ettim. Aşağıdaki hususları teklif edebilirim: Gerçekten özellikle kelâm vasıtasıyla, Gazâlî'den sonra İslâm'da Allah kavramının ele alınış tarzı ve şekli Allah kavramının niteliği hususundaki araştırmaları daha da geliştirme konusunda yardımcı olmamıştır. Bu konuda çok yanlış anlamalar olmuştur. Batı ise bu hususta daha avantajlı bir durumdaydı; Tanrı kavramına yaklaşmak için lüzumlu olan şeyleri bir çok yoldan biliyordu; ancak Batı medeniyeti, çok kan akıttıktan sonra, tabiattaki birliği arama yönünde bir tercih yapmaya karar verdi. Bununla beraber bu süreç

-

içerisinde tabiatın ikiliği ortaya çıkarak, tabiattaki birliği aramayla çelişiyordu. Böylece, bilim ve felsefenin günümüzdeki durumu, Descartes'in ustaca formüle ettiği tabiatın ikiliğinin üstesinden gelmek için, tabiatın birliğini yeniden araştırmaya çalışmasıdır. Şayet günümüzün İslâm'ı, Allah'ın birliğini anlamak için yeni bir hamleye hazırsa bu, Batı ile uzlaşmaya katkıda bulunabilir. Netice itibariyle, bu hayatı yaşamaya değer yapabilmek için, tabiatı ve dünyayı anlama ve yorumlamada birbirimize yardım etmeye çalışmalıyız.

-

Kur’ân Bağlamında Bir Felsefe Kavramı *

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç

Felsefenin en çok tartışılan konularından birisi, bizzat felsefenin mahiyeti ve konusudur. Kendi mahiyetini eleştirel olarak tartışan tek disiplin de felsefedir. İşte, felsefecilerin felsefeyi, özellikle de 19. yüzyıldan sonra biyoloji, fizik veya astronomi gibi diğer tecrübî bilimlerden ayırmalarında, etkili olan nedenlerden birisi budur. Buna, diğer bilimlerde ele alınan sorunlardan çok farklı olduğundan, felsefede tartışılan konuların niteliğini eklediğimizde, felsefe ile diğer bilimler arsındaki farklılık açıkça ortaya çıkar.

Amacımız, felsefe konularının doğasını, aynı zamanda felsefenin temel yöntemi olan eleştirel bir tavırla incelemek; böylece, İslâmîleştirme gayretlerine bir katkı olarak görülebilecek Kur’ânî bakış açısınca da kabul edilebilecek bir felsefe kavramına ulaşmaktır. Tartışmamız, *felsefe* teriminin açık bir anlayışını ortaya koymamızı gerekli kılıyor. Eğer İslâmî bir felsefe anlayışı geliştirilecekse, ilk elden felsefeyle neyin kastedildiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Bunun gereği, felsefe tarihinde, felsefenin niteliği, amacı ve konusuyla ilgili olarak birden fazla anlayışın bulunmasındandır. Bununla beraber, sorunu halletmek bu yazının görevini yerine getirdiği anlamına gelmez. Dahası, felsefenin bir toplumdaki işlevinin ne olduğu genel olarak gösterilmeli ki, bilhassa Müslüman bir toplumda felsefenin oynadığı etki ve işlev ortaya konulabilsin. Son olarak da, burada geliştireceğimiz felsefe anlayışının İslâmî açıdan doğruluğunun savunulabilmesi için ileri sürdüğümüz delillerin Kur’ânî bakış açısından değerlendirmesi gerekir.

---

*) İslami Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 1, 1995, 9-36.

-

Böylece tartışma üç temel bölüme ayrılacaktır. Birinci bölüm, "felsefenin ne olduğuna" hasredilecektir; ikinci bölümde ise, çok sık olarak kullanılan *hikmet* kavramında kendini gösteren ve "Kur'ânî felsefe kavramı" veya "Kur'ân'ın felsefeyle ilgili tavrı" olarak isimlendireceğimiz yönünü ortaya çıkarmaya, nihayet son olarak üçüncü bölümde de, Müslüman bir toplumda felsefenin işlevi gösterilmeye çalışılacaktır. İslâm düşünce tarihinin uzun seyri içerisinde çok tartışılan bir konu hakkında açık bir hükme ulaşabilmek için her tartışmada bir felsefe sorunu tahlil edilecektir. Bu tartışmanın merkezinde ise, Kur'ân'ın metniyle uyuşmayan İslâmî Aristoculuğun (*Meşşa'iliğin*) öğretileri yatmaktadır. Eş'arî ve Gazâlî gibi bazı Müslüman düşünürler, Kur'ân üzerine temellendirilmiş bir felsefe sistemi ortaya koymaktansa, sadece *Meşşâî* öğretilerini değil, felsefe olarak adlandırılabilecek herhangi bir faaliyete de hücum etmişlerdir. Bununla beraber, bütün bu tartışmaların gerisindeki fikrî çabalar incelendiğinde, Eş'ari ve Gazâlî'nin çabalarını felsefeden başka bir şeyle tanımlamanın mümkün olmadığı görülür. Gariptir ki bu da felsefeyi ret etmek için geliştirilmiştir.

Bu üç tartışma bağlamında esas amacımız "Kur'ânî açıdan felsefe" olarak isimlendirilebilecek bir anlayış geliştirmektir. Bu amaca ulaşabilmek için de, İslâm'da felsefeyi yeren ve kötüleyen toplumsal ve fikri şartların yorucu tartışmaları yerine, konuyla ilgili Kur'ânî hikmet kelimesi tahlil edilecektir.

Felsefenin Ne Olduğu Üzerine

Kur'ân'ın felsefeye karşı tutumunu ortaya çıkarabilmek için, öncelikle felsefeden ne anladığımızı açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Bunun nedeni ise, daha sonra işaret edeceğimiz gibi, Kur'ân'ın karşı olduğu bazı felsefe anlayışlarının bulunmasıdır. Bu da bizlere, Kur'ân'ın felsefeye toptan karşı olmadığı, belki sadece bazı felsefe anlayışlarına karşı belli tavırlar takındığıyla ilgili bir ipucu vermektedir. Bu tavır aşağıda ele alınacak bazı ayetlere "kabullenmeme" ve "hoş görmeme" olarak açıkça yansımaktadır. Böylece, bu bağlamda kullanılan Kur'ân'ın

-

hikmet kavramını karşılayacak bir felsefe anlayışını ortaya koyabilmek için, konunun tarihî bir incelemesi sunulacaktır.

Sorunu ortaya koymamız, buradaki amacımızla ilgili olarak tüm bilgilerin iki geniş alana ayrılabileceğini açığa çıkaracaktır: Tecrübî ve duyumsal alanlar. Tecrübî bilgi alanları "tabiat bilimleri" veya "deneysel bilimler" olarak adlandırılan bilgi dallarına aittir. İnsan tecrübesiyle bu veya şu şekilde ilgili olan (yani insanın bizatihi varlığı, veya kâinattaki varlığı, veya insanın toplumsal varlığı) da hem insan hem de sosyal bilimlerin araştırma alanına girer. Bu bilimler arasında belli bir yeri olmasına rağmen felsefe, bazı konularının tabiat bilimlerinin, bazı konularının da sosyal bilimlerin alanına girmesi açısından bütün bu bilimlerden ayrılmaktadır.

Felsefe, insan ve sosyal bilimler içerisine giren tüm bilgi alanlarını "duyumsal" (experimental) veya "yaşamsal" (experiantial) olarak nitelendirilecektir. Bu niteleme felsefenin mahiyetini inceleme yaklaşımımızı yansıtması için seçilmiştir. "Yaşamsal" sahada, epistemolojik açıdan, tecrübî alanın yanında, daha yüksek bir düzeyde bir tecrübe yani yaşantı haline ihtiyaç olduğunu düşündüğümüzden; şu anda kullanacak başka bir tabir bulamadığımdan) bu "yaşamsal" durumu muvakkaten *mistik* olarak adlandırabiliriz. (Aşağıda bunu felsefî açıdan "öznel hâlet-i ruhiye" olarak adlandıracağız) Felsefenin niteliğiyle ilgili tarihsel incelememiz bu iki konuyu daha da açıklığa kavuşturacaktır.

Tarihi açıdan konuya yaklaşırsak görürüz ki, insan kâinata bir bütün olarak yönelmiş ve bütüncül bir şekilde de onu ele almıştır. İnsanın kâinatın bilgisini elde etmedeki bu ilk yaklaşımı, bilim tarihinde açıkça görülür. Bilim tarihinde deneysel olan ile "yaşamsal" olan, diğer deyimimizle "duyumsal" olan alanlar arasında açık bir ayrım yoktu. Başka bir ifade ile, bilimsel olan henüz felsefi alandan ayrılmamıştı. Bu anlayış büyük ölçüde insan bilgisi olarak genelde bilgiyi hedefliyordu ve "bilim" ile "felsefe" arasında açık bir ayrım yapmıyordu. Bundan dolayı, tarihin ilk dönemlerinde felsefe bilgi "sevgisi" ve "arzusu" anlamına geliyordu.

Bu en eski felsefe anlayışı, Müslüman aydınlarını da etkileyerek, orta çağlarda bile devam etti. Mesela Farabî (ö. 950)

-

meşhur eseri *İhsau'l-Ulûm*'da bilimleri tasnif etmiş ve bu tasnifine felsefi disiplinler olan mantık, metafizik ve ahlâkı da dahil etmiştir.[1] Bununla beraber diğer bir Müslüman düşünür Gazâlî bu tasnife muhalefet etmiş ve metafiziği İslâmî anlamda bir bilim olarak kabul etmemiş, buna mukabil, metafiziği bir felsefe disiplini olarak kabul etmiştir. Gazâlî'nin savunduğu şey, insan zihninin mantık ve matematik gibi şekli konularda ulaştığı kesinliğe metafizik konularda da ulaşmak istemeye çalıştığıydı. Bununla beraber, metafizik sorunların mahiyeti matematiksel bir kesinliğe ulaşmaya müsait değildi. Bu olgu filozofların belli matematik sorunlarında anlaşabildikleri hâlde metafizik sorunlarda hiçbir zaman bütünüyle ittifak edebilecekleri bir sonuca ulaşmamalarında açıkça görülebilir.[2]

Böylece, bu anlayışa göre felsefe veya bilimdeki bu iki temel gelişme bazı öğrenim alanlarını, genel öğrenimin gövdesinden ayırmak ve bilginin bağımsız dalları haline getirmek üzere yoldaydı. Pratik amaca yönelik olan ilk büyük gelişme, belli alanlarda ihtisaslaşmayı ve sistematize olmayı ortaya çıkaran bilgi birikimiydi. İkincisi ise, felsefede hiçbir zaman bir çözüme ulaşamayan metafizik konulara yapılan saldırı idi. Böyle bir saldırıya zemin hazırlayan kesin ve çok önemli bir tavır felsefe tarihinde "akılcılık" (rasyonalizm) olarak bilinmektedir. Eskiçağ felsefe anlayışının, ortaçağ felsefe anlayışıyla beraber tavırları, insan aklının kendi başına hem bilimsel hem de metafizik sorunları çözebilecek güçte olduğunu iddia etmeleridir. Bu tavır, Ibn Tufeyl'in (ö. 1185) ünlü eseri *Hayy ibn Yakzan*'da çok canlı olarak işlenmiştir.

Bununla beraber, yeni bir felsefe anlayışı ortaya koyan ikinci temel gelişmenin ana temsilcisi, sahneye 18. yüzyılda girdi. Bu eleştirel felsefenin kurucusu Immanuel Kant'tı (ö. 1804). Kant'a göre metafizik olarak felsefe bir bilim olamazdı. Zira "bütün bilgilerimiz hiç şüphesiz (insanın)

---

[1] Bkz. Fârâbî, *İhsau'l-Ulûm,* Uthman Amin, ed. (Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1949), s. 53, 99, 102 vd.

[2] Ebu Hamid Gazâlî, *Tehafut ul-Felâsife*, ed. Maurice Bduyges, S.J., (Beyrut: Matba'at-al Katulikiye, 1927); özellikle s. 39 ve "Birinci Mukaddime".

-

tecrübesiyle başlamaktadır".[3] Metafizik nesnelerle ilgili olarak tecrübemize hiçbir şey verilmediğinden, bu nesnelerin kurgusal (spekülatif) bilgileri mümkün değildir. Kant'ı bu sonuca getiren, hiç şüphesiz tecrübeden bağımsız olarak bilginin varlığını mümkün görmeyen tecrübeci (ampirist) felsefedir. Tecrübeciler (ampiristler) doğuştan olan bir bilginin varlığını kabul etmezler ve Kant'a göre bu tavırlarında haklıdırlar. Fakat öncel (a priori) bilgiyi ve insan aklının ilkelerini reddetmede ise yanılıyorlardı. İşte Kant' göre, David Hume (ö. 1776) gibi bir tecrübeci şüpheci olurken, John Lock (ö. 1704) gibi diğer bazı tecrübecilerin de insan aklının sınırlarını aşarak metafizik realistler olmalarının nedeni budur.

Bu yeni gelişme metafizik olarak felsefeyi bilim olarak felsefeden kesin olarak ayıran yeni bir felsefe anlayışı getirmiştir. Açıkça görüldüğü gibi, bu yeni anlayış, bütün bilgi alanlarını "felsefe" olarak adlandırıp, bilgiyi bütüncül tek bir alan gibi görmede, ilkçağ-ortaçağ anlayışından pek de farklı değildir; fakat metafizik konuları kurgusal (spekülatif) veya kuramsal (teorik) bilimden, yani felsefeden dışlaması itibariyle ondan ayrılmaktadır. Diğer taraftan, Kant'a göre Tanrı, cüz-i ihtiyari ve ölümsüzlük gibi konuları içeren bu kurgusal bilgi yeni bir öğrenme alanı oluşturmuştur: "Pratik felsefe" Bu yeni felsefe anlayışının, herhangi bir kurgusal veya kurumsal metafizik konunun tartışılmasını açıkça yasaklamasına rağmen, metafiziği pratik felsefe olarak mümkün görmesine dikkat çekmek amacımız açısından çok önemlidir.

Şimdiye kadar tartışılan felsefe anlayışları iki başlık altında sınıflandırılabilir: "akılcı anlayış" olarak adlandıracağımız eskiçağ-ortaçağ anlayışı ve "eleştirel anlayış" olarak adlandırılabilecek yeni anlayış. Bunlara ilâveten üçüncü bir ayrım daha yapmak istiyoruz; bu da "pozitivist anlayıştır" Bu üçüncü felsefe anlayışı 19. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamış ancak tam şeklini 20. yüzyılda

[3] Immanual Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965); (Smith'in tercümesiyle ilgili sayfa numaraları parantez içinde verilmiştir, s. 41).

-

almıştır. Bundan dolayı, çağdaş akımlara daha çok yansımıştır.

Pozitivizm bilimdeki pozitivist tavrına ilâveten, eleştirel felsefe anlayışı üzerine temellendirilmiştir. Bu anlayış şunu iddia etmektedir:

> Felsefe bir zamanlar kuramsal araştırmanın her alanını kapsayacak şekilde çok geniş olarak yorumlanmıştı... Bununla beraber, herhangi bir alan bazı ana kuramların hâkim olduğunda ve belirli eleştiri ve doğrulama yöntemlerinin de gelişip belli bir noktaya ulaştığında, bu alan felsefenin ana gövdesinden ayrılmakta ve bağımsız olmaktadır.[4]

Bundan dolayı felsefe diğer alanlara sorunlar ihraç etmiştir. Felsefede tartışılmak üzere kalanlar ise "genel ve temel nitelikleri bakımından bu tür bir ihraca direnen sorular ve sorunlar" olmuştur. (a.g.e.) Metafizik sorunlara gelince, pozitivist görüş bunları "görünüşte-sorunlar" olarak görmüştür. Eleştirel anlayış metafiziğin mümkün olmadığını göstermesine rağmen, bunu değişik zeminlerde yapmıştır. Meselâ, meşhur bir pozitivist olan Ayer (1952), pozitivist anlayışın metafizik konuların saçmalığını bir mantık meselesi olarak gösterdiğini iddia etmektedir. Fakat eleştirel anlayış bunu bir olgusal sorun olarak göstermeye çalıştığından, metafiziğin pratik yönünün hâlâ geçerli olduğuna müsaade etmektedir.

Pozitivist anlayışın temelindeki düşünce "saf tecrübecilik" olarak adlandırılabilir. Bu anlayışa göre, gerçeklikle ilgili bilgimizi arttırdığını ileri süren her iddia, doğruluğu herhangi bir şekilde tecrübî vasıtalarla test edilmeden geçersizdir. Her deneysel bilim böyle tecrübî yöntemleri kullanabileceğinden, ancak bunlar gerçek bilgi olarak kabul edilmektedir. Metafizik ise, kendi iddialarını bu yolla ispatlayamadığından, bilginin bir alanı olarak ele alınmamalıdır. Böylece, metafizikle ilişkisini kesmiş, belli bilimlerin kavramlarını

---

[4] Cornman et al, 1974, 2

-

tahlil eden ve inceleyen felsefe ortada kalmaktadır. Bundan dolayı, felsefenin işlevi mantıkî bir yöntemle yapılan dil tahlillerine indirgenmiştir.[5]

Tarihî açıdan sorunu ele almamız, felsefenin niteliği ve doğasıyla ilgili üç temel anlayışın olduğunu; sorunla ilgili diğer değişik anlayışların akılcı, eleştirel veya pozitivist anlayışlardan biri altında tasnif edilebileceğini göstermiştir. Bu üç anlayışla ilgili değerlendirmemizden çıkarılabilecek sonuç şudur: Felsefenin konusu ya bilimle (metafiziği dışlayan ve dışlamayan), ya da dil ile ilgili tahlillerdir. Pozitivizmin bazı aşırı mensupları felsefeyi bir bilgi alanı olarak görmeyi tamamen yok sayan yöntem konumuna indirgemektedirler. Diğerleri ise şöyle demektedirler:

> Doğrudan deney ve iyi temellendirilmiş bir kurama başvurmakla çözülemeyecek bir çok sorun bulunmaktadır. Meselâ, bütün araştırma alanlarında, insanlar bilgiyi arar. Ancak sadece felsefede bilginin ne olduğu sorulabilir.... Bazı alanlarda insanlar sadece belli hareket ve uygulamaların rasgele sonuçlarını incelerler. Ancak felsefede hareket ve uygulamaları doğru veya yanlış kılan genel niteliklerin ne olduğu sorgulanır.[6]

Bütün bunlara rağmen pozitivizm felsefenin bir bilgi dalı olarak ele alınması konusunda pek bir şey söylememektedir. Zira, ne tecrübî ve ne de duygusal (yani metafizik) bilgi alanları felsefenin konusu içerisine girmemektedir. Böylece, felsefe için, bilim adamlarının ifadeleri üzerinde eleştirel olarak “dedikodu” yapmaktan başka bir konu kalmamaktadır.

Şimdiye kadar kendi İslâmî bakış açımızdan, şu veya bu şekilde bize ulaşmış bulunan önemli üç felsefe anlayışını kendi tarihî bakış açıları çerçevesinde takdim ettik. Bundan dolayı, her ne kadar felsefe tarihi felsefenin niteliğiyle ilgili

---

[5] Cornman, a.g.e., 1974

[6] Cornman, vd. 1974, 3

çok sayıda görüş sunuyorsa da, felsefeye doğasıyla ilgili birlik veren bir özelliği hiçbir zaman değişmemiştir: *Bizatihi düşünme ve akıl yürütme*. Elbette ki filozoflar bu “düşünce ve akıl yürütmenin” tarzı ve yöntemi üzerinde aynı fikirde değiller. Ancak en azından şu teminat verilebilir. Filozoflar hemen hemen evrensel boyutta felsefenin tanımının şöyle veya böyle mantıkî akıl yürütmeyi ve düşünmeyi ihtiva ettiğini kabul ederler ki, biz bunu burada "teemmülî düşünce" (tefekkürî) olarak sunacağız. Bu genel anlayışın, aynı zamanda, incelemekte olduğumuz söz konusu her üç felsefe anlayışı arasında ortak bir nokta olduğunu belirtmek isteriz.

Kur’ânî Bakış Açısı: Hikmet

Burada amacımız hikmet kelimesini açıklamaktır; böylece dolaylı da olsa, Kur’ân’ın nasıl bir felsefe anlayışını tasvip edeceğini göstermeyi ümit etmekteyiz. Burada ulaştığımız sonuçlar bir bütün olarak Kur’ân’dan:

> Gaybı da bilmiyorum... Ben sadece bana vahyolunana uyuyorum.[7]
>
> Yoksa gayb yanlarında da oradan mı çıkarıp yazıyorlar?[8]
>
> Göklerin ve yerin gaybını sadece Allah bilir.[9]
>
> Gaybın anahtarları sadece Allah katındadır; onları sadece O bilir. [10]

Bu ayetlerden açıkça anlaşıldığı gibi insan *gayb âlemini* bilemez. Ayrıca gayb âleminin bu bağlamda geçmesi, gelecek hakkında kehanette bulunmak demek olmadığına dikkat edilmelidir. Zira geleceği kimsenin önceden bilemeyeceğini Kur’ân açıkça zikretmektedir. Burada, gayb âlemiyle sadece ontolojik bir dünya olarak ve bizce bilinip bilinemeyeceği açısından ilgilenmekteyiz.

---

[7] 6/En'am: 50
[8] 68/Kâlem: 47
[9] 16/Nahl: 77
[10] 6/En'am: 59

-

Gayb âleminin insanlarca bilinmesinin bilinemeyeceğinin açıkça ifade edilmesine rağmen, *şehâdet âlemini* bilemeyeceğimizle ilgili en ufak bir imâ bile Kur'ân'da bulunmamaktadır. Aksine, insanlar bu dünyayı araştırmaya ve onun üzerinde düşünmeye teşvik edilmişlerdir:

> Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde elbette akıl sahipleri için ibret verici deliller vardır [11].
>
> Gökleri ve yeri kim yarattı? Size gökten kim su indirdi ve onunla bir ağacını dahi bitiremeyeceğiniz gönül açan bahçeler bitirdi? Ayrıca şu dünyayı yaşanacak bir yer yapan, içinden ırmaklar çıkaran, orada sağlam dağlar yaratan ve iki deniz arasına bir perde koyan kimdir? Allah ile beraber başka bir tanrı mı var? Ne de az düşünürsünüz! Peki, karanın ve denizin karanlıkları içerisinde size yol gösteren ve yağmur öncesinde rüzgar gönderen kimdir? Yoksa Allah ile beraber başka bir tanrı mı var? Haşa! Allah onların koştukları ortaklardan münezzehtir. Peki ya, önce kim yaratıyor ve bu yarattıkları öldükten sonra onları yeniden diriltiyor? Sizi gökten ve yerden kim rızıklandırıyor? Yoksa Allah ile beraber başka bir tanrı mı var? De ki, "eğer doğru iseniz delilinizi getirin" [12].
>
> O, yedi göğü birbiri üzerinde tabaka tabaka yarattı. Rahman'ın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk görüyor musun? Sonra gözünü çevir, tekrar bak; göz (aradığı düzensizliği bulamadan) yorgun ve bitkin bir halde

[11] 3/Âl-i İmran: 190
[12] 27/Neml: 60-64

-

> (düzensizliği bulmaktan) ümidini kesmiş bir şekilde sana geri dönecektir.[13].

Bu ayetlerin açıkça gösterdiği gibi şehadet âlemi insan aklı ile kavranabilir. Bununla beraber, şehadet âleminin bilgisinin, tabiat bilimlerinin konusu olan deneysel bilginin alanına girdiği açıktır. Ancak gayb âlemi aynı yolla bilinemeyeceğinden, tabiat bilimlerinin veya tecrübî bilimlerin konusu olamaz.

Gayb âleminin bilinememesine rağmen, Kur'ân bu âlemin vahiy vasıtasıyla insana anlaşılabilir kılınabileceğine işaret eder. Aslında, Kur'ân'ın gayesi bu gayb âlemini insana öğretmektir:

> Gaybı, O bilir ve kimseye gaybı göstermez. Ancak (bildirmeyi) dilediği peygamber(ler) bunun dışındadır.[14]
>
> (Ey Muhammed), sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce sen de milletin de, bunu bilmiyordunuz.[15]
>
> Peki bu bilinemeyen ancak sadece vahyin yardımıyla akıl tarafından anlaşılabilir kılınabilen bu gayb âlemi nedir? Bunun cevabını bulmak için, sadece aşağıdaki ayetleri takip etmemiz yeterlidir:
>
> De ki: "Göklerde ve yerlerde Allah'tan başka kimse gaybı bilmez. Ne zaman dirileceklerini de bilmezler. Doğrusu onların ahiret hakkındaki bilgileri de doğru değildir." [16]
>
> Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitaptır. Onlar, gayba

---

[13] 67/Mülk: 3-4
[14] 72/Cin:26-27
[15] 11/Hud:49
[16] 27/Neml:65-6

-

> inananlar, namaz kılıp zekat verenler ve hem sana, hem de senden önce indirilenlere inananlar, ahirete de iman edenlerdir. Rab'lerinin yolunda olanlar ve kurtulanlar da bunlardır.[17]
>
> Gaybdan Rabbine inanan ve sakınanlar için bağışlama ve büyük mükafat vardır.[18]

Bu ayetlerden çıkarılabilecek sonuç şudur: *Gayb âlemi*, Allah, ahiret ve vahiy gibi kavramları ihtiva etmektedir. Eğer böyleyse, bu kavramların felsefede metafiziğin konusu olduğunu hâlihazırda biliyoruz. Ayrıca Kur'ân bunların insan aklı tarafından bilinemeyeceğini, ancak Kur'ân tarafından öğretildikten sonra anlaşılabileceğini ifade ettiğinden, şu çıkarımı yapabiliriz: Metafizik konuların tek başına akıl tarafından, özellikle de vahyin yardımı olmadan, keşfedilebileceğini ve bilinebileceğini ileri süren *rasyonalist felsefe* anlayışı Kur'ânî bakış açısınca kabul edilemez.

Kur'ân, *gayb âleminin* vahiy olmaksızın bilinemeyeceğini neden ileri sürmektedir? Bu soruya felsefî bir bilgi nazariyesi bağlamında cevap vermeye çalışacağız: Gayp âlemi tek başına akıl tarafından bilinemez, çünkü duyu organlarımız üzerinde herhangi bir etkileri yoktur. Ancak *şehadet âlemi* duyularımızı etkilediğinden, zihnin de bilgi üretme yetisini buna eklemesiyle bu âlemi doğrudan bilebiliriz. Bundan dolayı, Kur'ân'a göre, zihnin kavramasını önceleyen bir tecrübe olmadan insan bilgisinin mümkün olmadığını ileri sürebiliriz. *Şehâdet âleminin* bilgisi söz konusu olduğu müddetçe bu doğrudur. Ancak Kur'ân'ın ifadesinin genel olduğunu ve bundan dolayı da aynı çıkarımın *gayb âlemi* söz konusu olduğunda da geçerli olduğunu düşünüyoruz. Bu durumda mantık şunu dayatmaktadır: Zihin, *gayb âlemiyle* ilgili bilgiyi üretmeden önce, bu âlemle ilgili tecrübe nasıl mümkün olmaktadır? Bu konuyla ilgili ayetleri incelediğimizde şunu buluruz: Kur'ân'a göre insanın, *gayb âleminin* etkilerini hissedebileceği bazı doğuştan iç yetileri vardır. Diğer bir ifade ile, her kişi, vahyin rehberliğine

[17] 2/Bakara: 2-5
[18] 67/Mülk:12

-

samimî olarak kendini vermek şartıyla bunu tecrübe edebilir. Zira *gayb âleminin* tecrübesi (yaşantısı) doğrudan ve vasıtasız olamaz. Bundan dolayı, bu tecrübeye vasıta olacak vahye muhtacız. Kur'ân'ın, açıkça "*kalp*" olarak adlandırdığı bu iç tecrübenin bu merkezine "*iç kavrayış duygusu*" denebilir.[19]

Kur'ân'ın *gayb âlemiyle* ilgili öğretisi açısından ilginç olduğu kadar kesin olan "kalp" ve "akıl" kelimelerini (ya'kilûn olarak) yan yana kullanılmasıdır: "*Kulubun ya'kilûna bi hâ*".[20] Bu da, kalbin bir düşünce yetisi olarak, akıl veya zihnin bir organı olduğuna vurgu yapıldığını göstermektedir. Bununla beraber, zihnin kavramsal düşünmenin yetisi olduğunu ve kalbin ise bunu yapamayacağını biliyoruz. Öyleyse Kur'ân neden kalbi bir düşünce yetisi olarak temsil etmektedir? Bu soruya cevap verebilmemiz için, kalple ilgili daha çok bilgi alabileceğimiz ayetlerin yardımına muhtacız. 50/Kaf suresinini 37. ayetinde, vahyin gayb âleminin hakikatını yansıttığında kalbin tecrübenin merkezi olduğu imâ edilmektedir. Burada kalbi tecrübenin bir yetisi olarak yorumlayabiliriz, çünkü kalp burada bir duyu-tecrübe organı olan kulakla karşılaştırılmaktadır. Aslında kalbin duyu organlarına benzetildiğini başka âyetlerde de görmekteyiz:

> Hevâ ve hevesini tanrı edinen, bir bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırttığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünü perdelediği kimseyi gördün mü? Onu Allah'tan başka doğru yola kim iletebilir?[21]
>
> Önceki toplumların başlarına gelenlerden hiç ibret almadılar mı ki, onlardan sonra yeryüzüne varis olanları, dileseydik günahlarıyla

[19] 26/Şuarâ: 88-9; 50/Kaf::37; 7/A'râf:: 179; 13/Ra'd: :28; ve 22/Hac: 46
[20] 22/Hac: 46
[21] 45/Casiye: 23) ayrıca bkz.: 7/A'raf: 100-105; 2/Bakara: 7; 24/Nur: 37-40; 17/Enbiya: 45-47 ve 18/Kehf: 51-61; vs.

-

cezalandırır ve kalplerini mühürlerdik;
böylece hiç işitmezlerdi.[22]

Özellikle 7/A'raf suresinin 100. ayeti kalpten, işitmenin fiziki organı olarak bahsetmektedir; çünkü kulaklar *gayb âleminin* gerçekliğini duyabilecek organ olmadığından bu âlemin yaşantısını bize verebilecek bir yeti değildirler. Bundan şu sonucu çıkarabiliriz: Kur'ân'a göre kalp ve kalbin bütün alt yetileri, iç tecrübenin merkezi olduğundan, *gayb âleminin* etkilerini alabilecek yegane organdır. Bundan dolayı düşünme organı olamaz, ancak diğer alt yetilerinden (isteme, suçluluk duygusu, vicdan ve korku gibi) gayb âleminin etkilerini alan bir merkezdir. Bu durumda da, *Kulubun ya'kilûna bi ha* ve *kulubun yafkahûna biha* [23] gibi benzeri ifadeler "zihnin üzerinde düşünebileceği gayb âlemine ait duyumları alan kalpler" olarak yorumlanabilir.

Bunun üzerine temellendirirsek, Kur'ân insan için iki alanın bilgisinden bahsetmektedir: *âlem-i şehâdet* ve *âlem-i gayb*. Birincisi duyu organlarıyla (dış yetilerle), ikincisi ise kalple (iç yetilerle) algılanır. Her ikisinin tecrübesi ise bu duyumlara göre bilgi üreten akla emanet edilmiştir. Bununla beraber, *şehâdet âleminin* duyu organlarındaki tezahürünün doğrudan ve vasıtasız; *gayb âleminin* iç yetilerdeki tezahürünün vahyin aracılığıyla ve dolaylı olduğuna da işaret edilmelidir. Bu geçiş ancak biraz düşünce ile mümkün olduğundan kalp ve zihin arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Bunun anlamı ise, *gayb âleminin* tecrübesinin vahiy üzerinde biraz düşünme gerektirdiğidir. Fakat burada bile, söz konusu tecrübe *şehadet âlemine* değil de *gayb âlemine* ait olduğundan vahiy akla rehberlik etmelidir.[24] Bu sonuçtan

---

[22] 7/A'raf: 100-101. Ayrıca bkz.: 2/Bakara: 7; 24/Nur: 37; 16/Nahl: 108; 17/Enbiya: 46; ve 18/Kehf: 57

[23] 7/A'raf: 179. Bu ayetteki ifade olumsuz olmasına rağmen, Kur'ânî terim "kalp" yorumumu değiştirmediğinden diğer iki ayetle (yani 22/Hac: 46; ve 7/A'raf: 169) bir paralellik olsun diye olumlu olarak çevrilmiştir.

[24] Burada bir çeşit döngüsellik görülmektedir; *gayb âlemi*nin doğru bilgisini elde etmek için vahyin rehberliğine ihtiyaç vardır. Ancak bu rehberliğin zihinde gerçek bilgiyi meydana getirebilmesi için de, vahyin teemmülî düşünceyle gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu durumda, zihinden vahye, vahiyden de tekrar zihne gelmiş oluyoruz. Kuramsal olarak burada bir kısır döngü bulunmasana rağmen, uygulamada konu gayb âleminin bilgisi olduğundan, vahye akıl üzerine hakkettiği önceliğini

-

anladığımız: Kur'ân, insanları *şehadet âleminin* bilgisini elde etmek için araştırma yapmaya ve düşünmeye teşvik ederken, *gayb âlemiyle* ilgili bilgide insana rehberlik etmeyi istemektedir. Böylece, bu şekilde yönlendirilmemiş herhangi bir felsefenin metafizik konuları ele aldığında büyük hatalara düşeceğini söyleyebiliriz. *Gayb âlemi* duyu organlarımızı aştığından, doğrudan etkisi ve sezgisi mümkün değildir. Öte yandan, metafizik konuları ele alırken, vahyi esas alan herhangi bir felsefe de Kur'ân tarafından tasvip edilir, diyebiliriz. Kur'ân tarafından sağlanan bu rehberlik, kalp ve aklın karşılıklı ilişkilerinin çok güzel bir şekilde dengelenmesinden gelmektedir. Bu güzel denge ve âhenk ilişkisinden neyi kastettiğimizin anlaşılabilmesi için "metafizik alanla" ne denmek istendiğini açığa çıkarmamız gerekiyor.

Metafizik alan içine giren felsefi konular, sadece Allah, ahiret ve vahiyden ibaret değildir. Ayrıca bilgi, varlık, cüz-i ihtiyari ve hakikat nedir gibi soyut kavramlar da bu alana girer. Ahlâkî sorunlar da yine metafiziğin konusuna girer. Bir tabiat bilimcisinin tavrı ne olmalıdır, bilim adamı bilimi bilim olarak nasıl değerlendirmelidir, kâinatı hangi niyetle incelemelidir? Bütün bunlar metafiziğin konusu içine girmektedir. Bundan dolayı, metafizik manasındaki felsefe vahyin rehberliğine muhtaçtır. Dahası, ona bilim denmesi bile mümkün olur. Zira bulgularının "duygusal vasıtalar" diyebileceğimiz şeyle doğrulanması mümkün. Bununla beraber, aşkın gerçekliği (*gayb âleminin* bilgisini) vahiyden çıkarabilmesi için teemmülî düşüncenin önemini vurgulamamız gerekiyor. Başka bir ifade ile, zihin *gayb âleminin* hakikatını ortaya çıkarabilmek için vahyin yardımına muhtaçtır.

Bu anlamda rehberlik, öznel halet-i ruhiye olarak adlandırabileceğimiz ve yukarıda atıfta bulunulan duygusal vasıtaları vurgulayan, araştırıcının tavrından meydana gelmektedir. Kalbi, vahyin yardımıyla gayb âleminin tezahürlerini alan iç yeti olarak yorumladığımızdan, bu âleme ait tüm bilgi alanlarını, doğrudan "deneysel" olan

---

vermekle bu kısır döngüyü bertaraf edebiliriz. Nitekim bu, bütün döngüsel akıl yürütmelerin kısır olmak olmadığını göstermektedir.

-

konulara nispetle “tecrübî” olarak isimlendirebiliriz. Duygusal tecrübeler, dolaylı olmalarına rağmen, araştırıcıya aittir. Başka bir ifade ile, iç duygularımızın tezahürü vahyin yardımına ve uyandırmasına muhtaçtır. Tıpkı dış yetilerimizin bile, bazen yakın olmayan, fakat bununla beraber doğrudan tecrübeleri mümkün olan şeyleri görmek ve duymak için yardımcı aletlere muhtaç olduğu gibi; bizim iç duygularımız da daha güzel ve çok daha hassas bir vasıtaya, Kur’ân tarafından sunulan yardıma muhtaçtır. *Hidayet* olarak bilinen bu tür vasıta araştırıcının “öznel halet-i ruhiye"sindeki zihni durumunda yansımıştır.

Kur’ân’ın felsefe anlayışının tam bir resmini ortaya koyabilmek için bu *öznel halet-i ruhiye*'nin anlaşılması çok önemlidir. Zihni bir durum olarak *öznel halet-i ruhiye*de vahyin iletmek istediği mesaj, teemmülî düşünce ve iç kavrama yetisi olan kalple uyumlu olarak kaynaşmış bir durumdadır. Buna ulaşmak için Kur’ân doğrudan kalple ilişkili olan öznel halet-i ruhiye durumlarına atıfta bulunmaktadır. Bu durum ve halet-i ruhiyede, bir kişinin bütün varlığı göz önüne getirilmekte, hayat ve ölümle ilgili kesin sorular sorulmakta ve bazı ürkütücü ve korku verici olgular canlı olarak tasvir edilmektedir. Bu örneklerde Kur’ân, ilk elden kişiye kendi zihnini söz konusu konuyla ilgili daha önce sahip olduğu önyargılardan ve yanlış kavramlardan temizlemede yardım etmeyi amaçlamaktadır. İkinci olarak da, Kur’ân kişi ile tartışılan konu arasında belli bir ilişki kurmaktadır. Bu ilişki, tehlikeli bir tavır olan "iletilen konuya tarafsız kalma"dan araştırıcıyı kurtarır. Bu başarıldığı zaman araştırıcı, vahyin bir talebesi olarak istenilen mesajı anlama ve kabul etmede ihlâslı ve istekli olur. Üçüncüsü, Kur’ân, araştırıcının kişisel durumlarını tahlil etmekle, kişiyi kendi benliğini ve bilincini tahlil etmeye davet eder. Kendi benliğini tahlil etme ve kendini muhasebeye çekme, araştırıcıyı vahyin mesajına hazırlar. Bu amaç yolunda, Kur’ân bazen kişinin bütün benliğine (*fitrat*) nüfuz etmiş manevî kavramları, ahlâkî bilinci kullanır. Kur’ân’ın bu öznel hâlet-i ruhiye ile ilgili görevini ne kadar titizlikle ve ustaca yerine getirdiğini göstermek için şu ayetleri zikretmek yararlı olacaktır:

-

Ölçü ve tartıda hile yapanların vay haline! Onlar insanlardan bir şey ölçüp aldıkları zaman ölçüyü tam yaparlar. Fakat kendileri onlara ölçtükleri veya tarttıkları zaman eksik yaparlar. Bunlar, bir gün gelince tekrar diriltileceklerini sanmıyorlar mı? O öyle dehşetli bir gündür ki, bütün insanlar âlemlerin Rabb'inin huzurunda dikileceklerdir.[25]

Doğrusu, Biz insanı, sınamak için karışık bir nutfeden yarattık. Böylece ona işitme ve görme verdik. Ona doğru yolu gösterdik; artık şükretmek veya nankör olmak onun kendi elindedir. İnkâr edenler için zincirler, demir halkalar ve alevli bir ateş hazırladık. İyi kimseler ise, karışımı kafur olan bir kadehten içerler. [Bu içkinin kaynağı], Allah'ın kullarının, bol bol akıtarak içtikleri bir çeşmedir. Onlar, sözlerini yerine getirir ve şerri yaygınlaşan bir günden çekinirler. Yoksulu, yetimi ve esirleri, Allah rızası için doyururlar.[26]

İnsanoğlu, kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi zannediyor? Hayır! Biz, onun parmak uçlarına kadar yeniden yaratılmasına güç yetiririz. İnsan ise, devamlı suç işlemek ister ve "Kıyamet ne zaman kopacak," diye sorar durur. Gözlerin kamaştığı zaman, ayın tutulduğu zaman ve güneşin ayla bir araya getirildiği zaman, işte o gün insan, "Kaçacak yer var mı?" der Hayır, hayır! O gün sığınacak bir yer yoktur. O gün herkesin varıp duracağı yer, ancak Rabbinizin huzurudur. O gün insana,

[25] 83/Mutaffifîn: 1-6
[26] 76/İnsan: 2-8

-

yaptığı ve yapmadığı her şey haber verilir Daha doğrusu insan, özürlerini ortaya koysa bile kendi yaptığını gözüyle görür... Hayır! Siz, çabuk elde edilen bu dünyayı seversiniz ve ahireti terk edersiniz. Halbuki o gün, Rablerine bakan pırıl pırıl parlayan yüzler vardır. Ancak belini kıracak bir azabın geleceğini bildiği için asık ve üzüntülü yüzler de vardır. Hayır "Can boğaza geldiği zaman, 'iyileştirilecek biri yok mu?' denildiği zaman, ölmekte olanın, dünyadan ayrılma zamanı olduğunu anladığı zaman, bacakları birbirine dolaştığı zaman; evet! İşte o gün, gidiş ancak Rabb'inin huzurunadır... İnsan, başıboş bırakılacağını mı sanır? O, rahme dökülen meniden bir damlacık su değil miydi? Sonra o damla canlı bir hücreye dönüşmüş ve derken Allah onu yaratıp güzel bir şekle koymuştur. Ondan erkek ve dişi iki cins yaratmıştır. Bütün bunları yapan Allah'ın ölüleri tekrar dirilmeye gücü yetmez mi?"[27]

Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı (ana rahminde) bir hücreden (alak) yarattı. Oku! Rabbin, kâlemle öğreten, insana bilmediğini bildiren en büyük kerem sahibidir. Ancak insan, yine kendini yeterli gördüğü için azar. Fakat dönüş mutlaka Rabb'inedir. [28]

İnkar edenlere gelince onları uyarsan da uyarmasan da pek fark etmez; zira onlar artık inanmazlar. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır. Bunun için

---

[27] 75/Kıyamet: 3-40
[28] 96/Alak: 1-8

-

büyük bir azaba uğrayacaklardır. Bazı insanlar da: "Allah'a ve ahiret gününe inandık" derler; oysa inanmamışlardır. Bununla Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar. Halbuki yalnız kendilerini aldatırlar da bunun farkına varmazlar. Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah da hastalıklarını artırmıştır. Yalan söylemelerinden ötürü onlara acı bir ceza vardır. Onlara: "Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın" dendiği zaman: "Biz sadece düzeltici-leriz!" derler. İyi bilin ki, onlar ortalığı bozanlardır, fakat bunu anlamazlar. Onlara: "İnsanların inandığı gibi inanın" dense: "Yani akılsızların inandığı gibi mi inanalım" derler. İyi bilin ki, asıl akılsızlar onlardır, fakat bunu bilmezler. Onların durumu, tıpkı aydınlanmak için ateş yakan birine benzer. Ateş çevresini aydınlatır aydınlatmaz Allah onların ışıklarını giderir ve onları karanlıkları içinde bırakır. Onlar (sanki) sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. (Bu durumda olan) kimseler Allah'a dönemezler. Yine onlar, gökten boşanan içinde karanlıklar, gök gürlemeleri ve şim-şekler bulunan bir yağmura tutulmuş gibidirler. Yıldırımlardan, ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarını tıkarlar; oysa Allah inkârcıları kuşatmıştır. Şimşek neredeyse gözlerini kapıverecek! Önlerini aydınlattı mı, onun ışığında yürürler; üzerlerine karanlık çöktü mü, dikilir kalırlar. Allah dileseydi elbette ki işitmelerini, görmelerini de alıp götürürdü.

-

> Şüphesiz Allah'ın her şeyi yapmaya gücü yeter.[29]
>
> Doğrusu insan hırslı (ve huysuz) yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokundu mu sızlanır. İyilik gördü mü başkalarından gizler.[30]
>
> İnsanın nefsi cimriliğe yatkın yapılmıştır; Eğer iyilik yapar da kötülüklerden sakınırsanız, Allah, bunları bilir.[31]
>
> Şüphesiz nefsini kötülüklerden arındıran kurtulmuştur. Onu kirletip iyiliklere karşı örten ise zarara uğramıştır.[32]
>
> Nefsinin bencilliğinden kendini koruyanlar, kurtulanlardır.[33]

Alak suresinin (96) 4. ve 5. ayetlerinde açıkça ifade edildiği gibi, "O, insanlara bilmediğini öğretti." demekle, aşkın âlemle ilgili konularda insanlığın rehberi olduğu ilan edilmektedir. Kur'ân şehadet âlemine atıfta bulunmasına ve bazı bilgiler vermesine rağmen bu sadece ikincil bir tarzda yapılmıştır. Zira Kur'ân'ın temel gayesi aşkın âlemin bilgisiyle ilgili bir rehber olmaktır. Bundan dolayı iki âlem birbirinden ayrılamaz; biri diğerini gösterirken, diğeri ise birincinin sonucudur. Bütün tabiat kanunları öyle yerleştirilmiştir ki, hepsi birden aşkın âlemi göstermektedir. Bu "*gösterme*" sadece vahyin yardımıyla keşfedilebilir ve anlaşılabilir.

Tıpkı bu iki alanın birbiriyle örtüşmesi gibi, insanda bulunan her iki alan ile ilgili yetileri de aynı şekilde örtüşmektedir. Bundan dolayı akıl ve kalp çok dakik bir şekilde birleşmelidir. Bu birleşmenin sonucu *aşkın* ve *şehadet âlemlerin* bilgisini ihtiva eden, Kur'ân'da da *hikmet* olarak isimlendirilen, Kur'ânî dünya görüşünü ortaya

[29] 2/Bakara: 6-20
[30] 70/Mearic: 19-21
[31] 4/Nisa: 128
[32] 91/Şems: 9-10
[33] 59/Haşir: 9

-

çıkaran bir bilgidir. İki alan birbirinden ayrıldığı zaman, hem şehadet âlemiyle ilgili olarak (bilim adı altında) hem de aşkın âlemle ilgili olarak (felsefe ve metafizik kisvesinde) tehlikeli sonuçlar (bilgi biçiminde) ortaya çıkabilir. Her iki alanda ve bu alanların insandaki ilgili yetilerinde, birlik (*tevhid*) ahenkle ve dikkatli bir şeklide sağlandığı vakit, bunun meyvesi Kur'ân'ın düşüncede "doğru yol" (*sırat-ı müstakim*) dediği şeydir. O halde, Kur'ânî hikmet, insan düşüncesinde doğru yola ulaştırır.

Birinci bölümde tarihî felsefi anlayışları, ikinci olarak da Kur'ân'ın dünya görüşü üzerine bina edilen Kur'ânî tavrın bu anlayışlara bakışını takdim ettik. Şimdi ise, hem tarihî anlamda, hem de Kur'ân bağlamında bir felsefe anlayışı ortaya koyabilmek için çıkarılan sonuçları kullanarak, bir felsefe kavramı geliştirmeye çalışacağız.

Kur'âni Bağlamda Bir Bilim olarak Felsefe

Felsefeyi, üç tarihsel felsefe anlayışlarını çerçeveleyen karmaşık sorunlarından kaçınmak için, teemmül düşünce (reflective thinking) olarak tanımladık. Peki bu karmaşıklık dışında bir felsefe anlayışı mümkün müdür? İnsan bilgisi deneme-yanılma tarzında kendini doğrulayıp ve bu şekilde artarken, daha sorunsal olmayan bir felsefe anlayışı geliştirmek için daha önceki yorumları kullanabiliriz. Bu amaca ulaşmak için de, teemmülî düşünce ve akıl yürütmenin en önemli özelliği olan, Kant'ın tabiriyle yapısal bütünlük (architectonic) kavramı ile başlıyoruz (Kant 1965). Başka bir ifade ile, insan zihni belli bir dünya görüşü çerçevesinde çalışır. Kavramları, fikirleri ve düşünceleri ancak bir sistem bağlamında algılayabilir. Aksi halde, fikir veya kavramlar ait oldukları dünya görüş ve sistemlerinden ayrı olarak ele alındıklarında, teemmülî akıl yürütme onları kavrayamaz, veya yanlış yorumlar.

Burada daha da ileri giderek, bütün insan davranışlarının son tahlilde dünya görüşüne indirgenebileceğini ileri sürmek istiyoruz. Bu sonuç tek başına dünya görüşünün birey ve toplum hayatındaki önemini, felsefi ve bilimsel faaliyetler de dahil, göstermesinde yeterlidir. Bunun yanında, bir dünya

-

görüşünün davranışlarımız üzerindeki etkisini de vurgulamak istiyoruz. Bireyin psikolojik durumu ve sosyal çevresinin davranışlar üzerindeki etkisinin önemi üzerinde durmak niyetinde değiliz. Ancak bütün bunlardan önce, epistemolojik açıdan, bir dünya görüşü insan tavrının diğer tüm unsurlarından daha önemlidir. Zira dünya görüşü insan zihninin bilgi elde etmek için işlediği tek çerçevedir. Bunu tam bir bilgi kuramı olarak değil de, böyle bir kuram için bile temel çerçeve olarak görüyoruz. Bu iddiamız, bize iki ayrı konu verdiğinden, dünya görüşü kavramını iki başlık altında ele alacağız: 1) Dünya görüşlerinin mahiyeti; 2) Toplumdaki ve daha da önemlisi bilgi elde etme aracı olarak hem felsefe ve hem de bilimsel çalışmalardaki işlevleri.

I- Dünya Görüşlerinin Mahiyeti

Burada dünya görüşü kavramı incelemek, Kur'ânî kaynaklardan bağımsız olarak, özellikle felsefe gibi bilimlerdeki mevcut bilgileri kullanarak ele almak durumundayız. Mesela Kantçı terminolojiyi kullanırsak şu anda bile belli bir öncel (a priory) bilgiye sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Bunu şöyle açıklamak istiyoruz ki: İnsan zihni, içinde bulunduğu kâinatı anlayabilecek bir şekilde yaratılmıştır. Buna ilâveten, bu dünyanın da insan tarafından kavranabilecek bir şekilde yaratıldığını da kabul etmeliyiz. Bilgiyi elde etmenin ilk adımı, dünyayla ilgili izlenimlerin duyu organlarımız tarafından zihnimizde canlanmasıdır. Yine Kantçı terminolojiyi kullanırsak, tecrübî (a posteriori) bilgiyi sahip olma yeteneğine sahibiz. Öncel ve tecrübî bilginin devam eden karışımı insan zihninde yavaş yavaş dünya görüşü denilen bir çerçeve oluşturur. Tecrübî bilginin ilk başlangıcıyla, zihin bu çerçevede çalışmaya ve daha sonra elde edilen bilgileri birleştirerek bunu genişletmeye çalışır. Böylece dünya görüşü zihnin içerisinde çalıştığı ve o olmadan işleyemediği bir çevre olmaktadır.

Bundan dolayı, insan zihninin doğası belli bir sorunu ancak bizim "sistem" dediğimiz "yapıcı bir birlik ağı" (scheme) çerçevesinde kavrayabilir. Eğer sadece belli sorunlarla soyut bir şekilde ilgilenen bu felsefeyi "sorunsal felsefe" olarak adlandırırsak, bu tür sorunların ele alındığı

-

bir ağ ortaya koymaya çalışıyorsak, buna da "sistematik felsefe" veya "sistem felsefesi" diyebiliriz. Ancak, herhangi bir sorun ele alınırken bir sistemin daima önceden varsayıldığına veya mevcut olduğuna da işaret edilmelidir. Bundan dolayı, sorunsal felsefe daima kaçınılmaz olarak bir sistem felsefesini önceden varsayar. Zira insan zihni bir sorunu ancak önceden varsaydığı bir sistem çerçevesinde ele alabilir. Bunun farkında olan Kant şöyle demektedir: "insan aklı kendi mahiyeti gereği yasal bir bütünlüğe sahiptir".[34] ve "sistemli birlik... akıl için zorunludur."[35]. Bu durumda, sistem kavramı görüldüğünden daha fazla anlam içerdiğinden, bu kavramı biraz daha ayrıntılı olarak ele almak istiyoruz.

İnsan bilinçli bir varlık olarak mahiyeti gereği kendisi ve çevresi üzerinde düşündüğünden, her ne kadar bütüncül bir âlem anlayışını tabiî olarak oluştursa da ilk başta bu tür sorunları parça parça ve tek basına ele almıştır. Bu durum felsefe tarihinde kendini gösterdiği gibi, tek tek sorunların incelenişi eski Yunanlılar tarafından felsefe (yani hikmet sevgisi) olarak adlandırılan bu disiplini doğurmasıyla bu sorunların böylece daha tutarlı bir bilgi kümesinin birliğini, bir sistemi oluşturmasında da görülmektedir. Bu gelişme tabiî idi. Zira insanın bilgi yetisi bu tür kuramsal sorunlarla ilgilendiğinde, Whitehead'ın ifadesini kullanırsak ancak böyle bir "kategorik çerçevede" işleyebilir. Böylece, sorunlar bizleri kaçınılmaz olarak sistemlere götürür.

Bundan dolayı, yukarıda "*sistematik felsefe*" olarak ortaya koyduğumuz ve sistemler bilgisi olarak ifade edilebilecek bir felsefe anlayışını savunmaya çalışacağız. Fakat sistem kelimesinin çoğul olarak kullanılması, birden fazla sistem olduğu anlamına gelmemelidir. Gerçekten ise, nesnel anlamda sadece bir tane evrensel sistem vardır, ancak bu sistemin kavramsal olarak incelenmesi ise filozoftan filozofa değişir. Bundan dolayı, bu kavramsal anlamda birden fazla sistem ortaya çıkmıştır. Bu nedenle felsefe nesnel, evrensel sistemi kavramsal ağını ortaya koymaya çalışan bilim olarak görülebilir.

---

[34] a.g.e., s. 429
[35] a.g.e., s. 556

-

Bu bağlamda, sistem kavramı kâinatın yapısını kavramaya çalışan kavramsal toplam anlamını içerecektir. Bundan dolayı bu felsefi anlamında kullanılacak olan sistem kavramı burada daha genel olarak dünya görüşü anlamında da ele alınacaktır. Fakat felsefi açıdan, bu iki kavram eş anlamlı değildir. Bir, sistem fikirlerin sistematik olarak yapısal bir bütünlük içerisinde düzenlenmesi iken, dünya görüşü ise fikirlerin böyle sistematik bir şekilde birbiriyle bağlanmadığı zihni bir bütünlüktür. Sonuç olarak, dünya görüşü içerisindeki bazı fikirler müphem ve karmaşık olup iyi tanımlanmamıştır. Bir sistem ise, iyi düzenlenmiş fikir ve öğretilerin bir örgüsü olup, hiçbir tutarsızlık ve açık yönü olmayan uyumlu bir birliktir. O halde sistem "tecrübemizin her parçasının yorumlanabileceği fikirlerin tutarlı, mantıkî ve zorunlu bir birliğidir"[36]. Bu noktayı ortaya çıkarmak için, şimdi bir dünya görüşünün nasıl oluştuğunu ve daha sonra ise bir sistemin nasıl tesis edildiğini görmeye çalışacağız.

Dünya görüşü çoğunlukla günlük hayatın doğal sürecinde ortaya çıkar. Bununla beraber, bu süreç tabiî vasıtalarla yönetilmemektedir. Aksine, büyük kısmı eğitim ve toplum tarafından düzenlenmektedir. Bundan dolayı, bir dünya görüşünü düzenleyen temel unsurlar kültürel çevre ve eğitimdir. Dünya görüşünün ortaya çıkmasının diğer hâkim etkenleri ise, bireysel psikoloji, dil, doğal çevre ve diğer sosyal şartlardır. Birey sistematik olarak düzenlenmiş bir dünya görüşü için bilinçli olarak herhangi bir gayret göstermez, ancak günlük hayatta tesadüfen yüz yüze geldiği sorulara cevap arar. Bundan dolayı, bir dünya görüşü tesis edilmez, belki birey tarafından rastgele çevresindeki etkilerle oluşturulur. İşte bilinçli olarak yapısal bir bütünlük bakış açısının kurulmasının tersine dünya görüşünün zihinde oluşmasının tabiî bir süreç olduğunu iddia etmemiz bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bu yüzden dünya görüşü, bireyin herşeyi onunla gördüğü bir bakış açısıdır. Hiç kimse daha önceden bir dünya görüşünü varsaymadan bir sorunu ele alamaz ve değerlendiremez. Aslında, insan zihni, sadece böyle bir yapısal bütünlük içinde çalışır. Kant'ın (1965, s. 556) özellikle anlatmak istediği budur:

---

[36] Whitehead 1979, s. 3

-

İnsan aklı mahiyeti gereği yapısal bir bütünlüğe sahiptir (architectonic). Yani, bütün bilgimizin mümkün bir sisteme ait olduğunu kabul eder..... Sistematik birlik... akıl için zorunludur.... Yapısal bir bütünlükten bir sistem oluşturma sanatını anlıyoruz. Sistematik birlik, günlük bilgilerimizi bilim (wissenschaft) derecesine çıkaran şey olduğundan, yani karmaşık bilgi yumağından bir sistem meydana getirdiğinden, yapısal bir bütünlük bilgimizdeki bilimin temel dayanağıdır. ...Bir sistem ile bilgimizin çok yönlülüğünün tek bir fikir altındaki birliğini anlıyoruz. Bu fikir insan aklı tarafından sağlanan kavramdır.... Böylece bütünlük rastgele toplanmış değil, düzenlenmiş birliktir. Dış eklemelerle değil, kendi içinden gelişmelidir. Bundan dolayı gelişmesi yeni bir üyenin ilâvesiyle olmayan, belki her üyesi, şekli değişiklikler bir yana, kendi amacı için daha güçlü ve etkili olan canlı bir vücut gibidir.

Eğer bu görüş sadece epistemolojik nedenlerle kabul edilirse, o zaman bilimin epistemolojik bir bakış açısı, yani dünya görüşü, üzerine bina edilmesi gerektiği sonucuna varılabilir. Bir bilim kavramından veya diğer ilgili kavramlardan yoksun bir dünya görüşünün herhangi bir bilimsel bilgi üretmesi mümkün değildir. Sonuç, halihazırda bütün bu tür kavramlara sahip, fakat bu kavramları içerdiği halde tarihin tozları altında gömülü olarak kalan dünya görüşü için de pek farklı olmayacaktır. Bu günkü durumumuzu ortaya koyan bu gerçeği, daha iyi açıklamak için bir sistem ile bir dünya görüşü arasındaki temel farklılıkları, aynı zamanda dünya görüşünün önemini de gösterdiğinden, özetlemeye çalışacağız:

Bir sistem düzenli bilimsel bir birlik iken, bir dünya görüşü ise, zihnin kültür ve eğitim vasıtasıyla (istense de istenmese de) ulaştığı tabiî birliktir.

Yukarıdaki farklılık üzerine bina ederek, bir dünya görüşünün çevre, aile, toplum, değer ve hatta tabiî çevre ve ayrıca doğuştan gelen, dil, gelenek ve davranış gibi unsurlar üzerinde rastgele bir tarzda oluştuğu söylenebilir. Bununla beraber, bir sistem ise iradi olarak belli bir yöntemle ve bilimsel olarak düzenli bir kavramsal yapıda inşa edilir. Bundan dolayı da sistemin inşası bir bilim olabilir.

-

Sistem kurma bilimi felsefedir. Ancak, “dünya görüşü oluşturma”nın bilimi olamaz. Bununla beraber, dünya görüşünün oluşumu, kültür ve eğitim ile ilgili unsurlar tarafından bilinç dışında ve niyet edilmeden oluştuğundan, bir bilim tarafından araştırılabilir. Örneğin, bir çocuk anadilini herhangi bir isteme olmadan “tabiî olarak” öğrenir, ancak bu dilin bilgisi, grameri ve sentaksı isteyerek elde edilebilir.

Sistemin bu niteliklerini, yukarıda arz edilen dünya görüşünün temel özellikleriyle karşılaştırdığımızda sistemlerin niteliklerini daha iyi ortaya çıkarabiliriz. Her ne kadar bir sistem çok iyi bir örgünün birliğinden meydana geliyorsa da, bir sisteminin alt sistemlere veya ana sisteme bağlı olmayan ancak ondan çıkarsanan “kısımlara” ayrılması da mümkündür. Bu yüzden çoğu felsefi sistemlerdeki yapısal bütünlük, çıkarımsaldır (deductive). Çıkarımsal olmayan sistemlerin de bulunabileceği mümkün olmakla beraber, sistematik sistemlerin büyük ekseriyeti çıkarımsaldır. Bunların en büyük örnekleri ise Spinoza, Hegel ve Farabi’nin sistemleridir.[37]

Felsefî bir sistem düzenli bir birliktir. Bu birliğin düzeni sistemi ortaya koyan filozof tarafından geliştirilen bazı ilke ve kurallara göre geliştirilmiştir. Bunlar da filozoftan filozofa değişeceğinden, sisteme olan ilgisi dışında onlardan bahsetmeyeceğiz. Bir sistemin yapısı bu ilke ve kurallara (yönteme) göre değişebilir. Başka bir ifade ile, her sistem kuramsal bir temele, ekseriyetle genel bir metafiziğe göre inşa edilmektedir ve bundan dolayı da temel bir sistem olarak adlandırılabilir. “*Genel metafizik*” olarak atıfta bulunduğumuz bu temel sistem, sistemin diğer parçalarını da belirleyen ve ekseriya da bu inşa eden filozofun yöntemini özetleyen öğretilerden, kurallardan ve ilkelerden meydana gelmektedir. Bununla beraber, genel metafizikten hemen sonra gelen sistemin parçalarının yapıları hakkında pek açıklama yapamayız. Çünkü bunlar filozoftan filozofa değişeceğinden genel bir özetle anlatılamaz. Böylece,

[37] Bu husus filozofların şu eserlerinde açıkça görülmektedir: Spinoza’nın *Ethic*’i; Hegel’in *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, ve Farabi’nin *el-Medinetü’l-Fazıla* (Kültür Bakanlığı, Ankara 1990) çeviren Ahmet Arslan.

-

sistemin genel metafiziğinden sonra gelen kısımları "alt sistemler" olarak adlandırılabilir. Bunlar ise sistemde kapladığı yere göre uygun bir şekilde "*üst sistemler*" veya "*alt sistemler*" olarak tasnif edilebilir. Böylece sistemin daha önce gelen bir kısmı daha sonra gelene nispeten "alt sistem"; daha sonra gelen ise bu "alt sisteme" nispetle "üst sistem" olarak adlandırılabilir. Sistemin herhangi bir kısmı, aynı zamanda hem alt hem de üst sistem olabilir.

Genel bir metafiziğe, alt ve üst sistemlere ilâveten, bir sistem belli kuram ve öğretilerle inşa edilir. Bir kuram, sadece belli bir sorunu çözüm olarak sunulduğundan, ekseriya sadece belli bir sorunla ilgilidir. Bir öğreti ise birden fazla sorunla ilgilidir ve birden fazla kuramla inşa edilir. Bu durumda, bir öğreti, belli sorunları veya diğer sorunları da içeren daha karmaşık bir sorunun nasıl anladığımızın bir ifadesidir. Böylece, mümkün bir sistemin beş temel unsurunu ayırt edebiliriz: Kuramlar, öğretiler, genel metafizik (veya temel sistem), alt sistemler ve üst sistemler.

Bir sistem çoğunlukla bu beş unsurdan inşa edilir. Belli bir sistemdeki en basit unsur kuram ve bundan sonra da bir öğretidir. Bu iki unsur, sistemin genel bütünlüğü içerisinde bir alt sistem oluşturmadıklarından, sistemin sadece parçaları olarak değerlendirilebilirler. Kuramlar ve öğretiler öyle âhenkli bir şekilde düzenlenmişlerdir ki, beraberce bir alt veya üst sistemi meydana getirirler. Görüldüğü gibi, bir sistemin üç kısmı: Genel metafizik, alt sistemler ve üst sistemlerdir. Eğer belli bir sistemle ilgi kurarak sistemlerin bu yapılarını açıklamamız gerekirse, sistemlerin genel metafiziğinin çoğunlukla bu sistemin inşa yöntemini ortaya koyan bir epistemoloji veya ontoloji olduğunu söyleyebiliriz. İslâm düşüncesindeki özcü sistemler, İbn Sinâ örneğinde olduğu gibi, daha çok epistemoloji üzerine bina edilmiştir. Eğer İbn Sinâ'nın bir sistem inşa ettiği *el- İşârât ve't-Tenbihât* ve *eş-Şifâ* adlı kitaplarını inceleyecek olursak, işe aslında kendisinin bilgi kuramını da ortaya koyan mantıkla başladığını görürüz.

İbn Arabi ve Molla Sadrâ gibi varoluşçu sistemler ise ontoloji üzerine bina edilmişlerdir. Bu genel metafiziklerin tarz ve içeriklerinin gelişimini bir kenara bıraksak bile, bir

-

şey kesindir: Genel metafizikler bütün sistemin başlangıç noktası ve esas temelidirler. Belirli bir sistemin diğer kısımları ise filozoftan filozof değişen bir düzen takip eder. Genel metafiziği takip eden her alt sistem veya üst sistem bilginin belirli bir dalını oluştururlar: Mantık, ahlâk felsefesi, din, estetik, siyaset, tabiat felsefesi, sosyoloji veya psikoloji gibi. Bu kısımlar her biri sistemde bir kısım olarak, veya bir kısımda bir öğreti olarak yer alabilecek, "tek tek bilimler" olarak tanımlanabilirler. Bunlar, bir bütün olarak hep birden alındıklarında bilimlerin tasnifini oluştururlar. Eğer sistemin kapsadığı bilgiyle beraber ele alınırlarsa, bir bütün olarak bir kozmoloji oluştururlar. Zira kâinatın (yani nesnel olan sistemin) bilimi olarak kozmoloji, hemen hemen her sistemin (yani öznelleştirilmiş veya kavramlaştırılmış kâinatın) hedeflediği projedir. Bundan dolayı, her ne kadar bazı eski sistemlerin kendilerine ait kozmolojileri olsa da, bütün olarak sistemin kendisi bir kozmoloji sunduğundan, ayrıca bir kozmoloji geliştirmeyi gereksiz görüyoruz İşte bazı filozofların kozmoloji kavramını sistemin eşanlamlısı olarak kullanmalarının nedeni de budur.[38]

II- Dünya Görüşlerinin İşlevleri

Tarihî açıdan sistemler çağdaş bilginin sistematik bir birliğini bütün halinde toplayan genel plânlar olarak görülürler. Bu açıdan onların işlevleri elde edilebilen bilgiyi sistematize etmektir. Bundan dolayı da, çoğunlukla felsefe tarihinde yeni bir çığır başlatırlar. Sistematik felsefenin bu fikri işlevi, tarihi düşüncenin kapsamındadır ve bundan dolayı da tarihi işlev olarak adlandırılabilir. Bu anlamda bir sistem Platonculuk, Yeni-Platonculuk, Aristoculuk, Meşşailer (İslâm Aristocuları), İşrâki Okulu, Kantçılık, Hegelcilik veya Whitehead'çı Süreç Okulu gibi bağımsız birer düşünce akımı veya felsefe okulu olurlar.

[38] Whitehead sistem kavramına çok yakın anlamda birkaç kelime kullanmaktadır: Kategorik düzen, model (pattern), kozmoloji, düzen, veya genel düzen ve dünya görüşü. Bkz.: *Science and Modern World* (NewYork: The Free Press, 1967*), Modes of Thought* (New York: The Free Press, 1938), ve *Proces and Reality*, ed., David b. Criffin ve Donald W: Sherburne (New York: The Free Press, 1979).

-

Ancak sistemlerin diğer bazı işlevleri vardır: Her ne zaman felsefe yapmaya veya bir kuram oluşturmaya başlasak, bir sistemden ayrı da olsa mahiyeti, kaçınılmaz ve zorunlu olarak düzenli bir tarzda ifade edilmese bile bir fikirler sistemini varsaymamızı gerektirir. Sistemlerin bu işlevi bilgi, yetimizin mahiyetiyle ilgilidir ve bundan dolayı da onun bu rolü "epistemolojik işlev" olarak gösterilebilir. Felsefe fikrinin özü olarak bir sistem, tarihi ve epistemolojik işlevlerine ek olarak, toplumda da farklı bir rol oynar. Aşağıdaki bölümde bu role dünya görüşünün oluşumunda sistemlerin toplumsal işlevleri olarak yer vereceğiz.

Bir sistem, toplumuna, gelişmesine katkıda bulunan belli bir dinamizm verir. Sağlanan en büyük dinamizm ise sistematik bir dünya görüşüdür. Eğer bu süreç tam olarak yerine getirilirse, toplumdaki bireylerin dünya görüşleri de tabiî olmaktan ziyade bilimsel olarak gelişir. Aslında, çok makul olarak bir toplumun temel dünya görüşünü o toplumdaki düşünür veya düşünürlerce (yani ulemâ) geliştirilen sistemlerin oluşturduğu ileri sürülebilir. Whitehead "belli bir dönemin zihniyeti, söz konusu toplumların eğitim kurumlarında hâkim olan dünya görüşünden çıkar" (1979, s. vii) diyerek bunu açıklamıştır.

Günümüz Müslümanlarının dünya görüşü rastgele oluşmaktadır. Halbuki bizim burada ortaya koymak istediğimiz anlayışa göre, dünya görüşünün toplumda geliştirilen belli bir sisteme göre oluşturulması gerekir ki, böyle bir dünya görüşüne "bilimsel" diyebiliriz. Bilimsel bir dünya görüşü, kapsadığı temel bileşenlerini yani kavramlarını, fikirlerini ve öğretilerinin bireylerine açık ve net bir şekilde tanımlar ve sistematik olarak düzenlenmiş bir bilgi olarak nakleder. Bilimsel sistemlerin dünya görüşlerini böyle etkilemesinde geçirdiği üç merhale vardır:

Soyut Aşama: Dünya görüşünün, soyut olarak oluşturduğu safhadır. Ancak burada dünya görüşü, soyut düşünce ile oluşturulduğundan, felsefî anlamda sistem olarak adlandırılmıştır. Ulemânın bu görevi üstlenmesi gerekir.

Fikir adamları, yazarlar, ressamlar, mimarlar, öğretmenler ve eğitimcilerin oluşturduğu somutlaştırma

aşaması. Genel olarak "aydın" diyebileceğimiz bütün bu insanlar, ulemâ tarafından oluşturulan ve geliştirilen bu sistemi yansıtırlar. Aydınların çalışmaları çoğunlukla somut nitelikte olduğundan, faaliyetleri soyut sistemi somutlaştırarak, halkın bunları kolay bir şekilde anlamalarını sağlayacaktır. Bu anlamda sistem, dünya görüşüne dönüşmüş olur.

Dünya görüşünün eğitim ve iletişim kurumlarınca kitlesel yayılma aşaması: İlk aşamadan son aşamaya kadar bu fikri hareket, ulemâ tarafından iyi tanımlanmış ve sistematik olarak geliştirilmiş kavramlar, fikirler ve öğretiler çerçevesinde halkın dünya görüşünün şekillendirilmesi ile sonuçlanır. Dünya görüşü bu şekildeki oluşma süreci, bilimsel olarak sınıflandırılabilir.

Şimdi bunu daha da açıklığa kavuşturmak için, belli bir toplumda dünya görüşünün nasıl konumlandığını (veya konumlanabileceğini) göstermeye çalışacağız. İdeal olarak, toplumda hâkim sadece bir dünya görüşü bulunmalıdır. Halkın %80'i tarafından benimsenen bir dünya görüşü hâkim dünya görüşüdür. Geriye kalan %20'nin de kendilerine ait dünya görüşleri elbette ki olacaktır. Ancak bu oran toplumun birliğini etkilemeyecektir. Böyle bir durum, hâkim dünya görüşünün, diğer dünya görüşleri ve fikirlerle girilecek münakaşalar ve ortak tartışmalarla düzeltilmesi ve kontrol edilmesine de imkân verir. Toplumsal birlik nihayette mahiyeti gereği fikrî olduğundan, kültürel farklılık için her zaman yer vardır.

Hâkim dünya görüşü kavramını biraz daha açıklamalıyız: Bir toplumdaki çoğunluğun dünya görüşü olduğundan, hâkim dünya görüşü, onu taşıyan bütün bireylerde örtüşüktür. Bununla beraber, iki bireyin dünya görüşlerinin her bakımdan örtüşmesi de imkânsızdır. Bundan dolayı, "hâkim" dünya görüşüyle, bütün temel fikirlerinde, varsayım ve kavramlarda içeriği yaklaşık %80 aynı olan dünya görüşlerini kastediyoruz ki, buna belki de, 'yaygın dünya görüşü' demek daha doğru olur. Bundan dolayı, aynı, yaygın veya hâkim dünya görüşleri şeklindeki ifadelerimiz, en azından içeriklerinin %80'i aynı veya benzer olan dünya görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Ayrıca içeriklerinin %20'si

-

farklılık gösteren dünya görüşlerine de farklı dünya görüşleri diyebiliriz. Elbette ki bir dünya görüşünün içeriğini belli yüzde oranları ile temsil etmek mümkün değildir. Ancak dünya görüşleri arasındaki benzerlikler ve ayrılıklar hakkında bir fikir verebilmek için yüzde oranlarını kullanmayı tercih ettik. O halde diyebiliriz ki, birbiriyle örtüşen iki dünya görüşü olmadığı gibi, en azından bir kısım fikir, kavram ve hatta öğretileri paylaşmayan dünya görüşleri de yoktur.

Daha önce de ifade edildiği gibi, bir dünya görüşü bireyin günlük hayatta karşı karşıya geldiği sorunlara verdiği cevaplar bütünlüğüdür. Elbette ki bireyin cevapları eğitim, din ve hatta doğal çevresinin de dahil olduğu birçok husustan etkilenmektedir. Dünya görüşünün araştırılması, bundan dolayı, aynı zamanda en temel sorulara verilen cevapların araştırılmasıdır da: İnsan ve insanın kâinattaki yeri gibi. Bundan dolayı, dünya görüşünün ilgilendiği sorunların çoğu nitelik olarak felsefî sorular olduklarından, dünya görüşü de daha çok felsefidir. Daha önce işaret edildiği gibi, insan faaliyetlerinin çevresi bu faaliyetin içinde cereyan ettiği dünya görüşü olduğundan ve bilimsel faaliyetlerimiz de bir çevre olmadan mümkün olmadığından, bu çevrenin kendisi de dünya görüşünün bir parçasıdır. Bundan şu sonucu çıkarabiliriz: Tıpkı bir filozofun öğreti ve kuramlarının son tahlilde bir sisteme indirgenebileceği gibi; bütün beşeri faaliyetler de, son tahlilde içinde oluştukları dünya görüşüne indirgenebilir.

İnsan faaliyetlerinin son tahlilde bir dünya görüşüne indirgenebilmesi tek başına bireyde felsefi ve bilimsel faaliyetleri de içeren toplum hayatında dünya görüşünün önemini göstermek için yeterlidir. Bu sonucu dünya görüşünün eylemlerimizdeki rolünü göstermek için vurguladık. İnsan davranışlarını etkileyen bireyin psikolojisi, fizikî ve toplumsal çevre gibi diğer faktörlerin önemi üzerinde durmak istemiyoruz. Bununla beraber, epistemolojik bakış açısından bakıldığında, dünya görüşü insan eylemlerini etkileyen diğer tüm unsurlardan daha önemlidir. Zira insan zihninin bilgi elde etmek için içinde hareket ettiği tek çerçeve dünya görüşüdür. Burada bu noktayı göstermeye çalıştık.

Dünya görüşleri, yukarıda açıklandığı gibi, karmakarışık kategorik tablo şeklinde ifade edilmiş, yapısal bütünlüğün birlikleridir. Halbuki sistemler, birleştirilmiş ve düzenlenmiş kategorik tablolar şeklinde ifade edilmişlerdir. Kavramlar, terimler ve sorunlar iyi tanımlandıklarından, sistem içinde açık ve seçik olarak ifade edilmişlerdir. Bir dünya görüşü felsefi bir bağlamda ifade edilerek sistemleştirilebilir ve bir sistem olarak sunulabilir. Fakat bir toplumdaki bireylerin zihninde yansıtıldığında, o daima dünya görüşü olarak kalacak ve hiçbir zaman bir sistem olamayacaktır. Böylece bir dünya görüşü bir sistem tarafından etkilendiğinden, kavramları, görüşleri, fikirleri ve bakış açısı bir dereceye kadar açık ve seçiklik kazanır. Bu nitelik bireyin, (yani sistem kurucusu olmayan fikir adamının) zihnindeki dünya görüşü için mümkündür. Her ne kadar dünya görüşü hiçbir zaman bir sistemini sistematik birliğini elde edemezse de, mahiyet itibariyle ahlâkî, siyasî, iktisadi ve başka türlü olabilen kavramlarına, terimlerine, fikirlerine ve bakış açılarına fertleri çekebilir.

Bireylerin bu dinamik hareketleri ve soyut fikirleri içselleştirmesi bir toplumun gelişimi için, hem bilimlerde ve hem de insan faaliyetlerinin diğer alanlarında çok önemlidir. Toplumların fikri hayatında görülen bu gelişme ve kalkınma olgusuna "sistemlerin toplumsal işlevleri" adını veriyoruz. Kurgusal düşüncenin bu gelişmeci ilerlemesi, medeniyetleri doğuran en önemli etkendir. Rosenthal'ın da dediği gibi (1970, s. 1) "medeniyetler, kendilerine en fazla ayrıcalıklı özelliklerini veren soyut nitelikteki önemli kavramlar üzerinde yükselir. Bu tür kavramlar yükselmeye başlayan her medeniyetin başlangıcında bulunabilir." Böylece, felsefenin toplumda, özellikle de Kur'ânî bağlamda geliştirildiğinde, Müslüman toplumlarda, oynadığı önemli bir fikrî işlevinin olduğu sonucunu vurgulamış oluyoruz.

Bir sistemin soyut dinamizmi ise, tıpkı kıştan sonra toprağın uyanması gibi, onun, güçlendirici, büyüleyici ve canlandırıcı özgünlüğünden gelir. Bu dinamizm, topluma yansıyarak; böylece kurgusal sistem ile toplum arasındaki beraberliği ve birlikteliği engelleyici unsurlar yoksa o toplumu bir kalkınma sürecine sokar. Whitehead (1938, s. 2-3) bu olguya şöyle işaret eder:

-

> Bütün sistematik düşüncelerde bir bilgelik çeşnisi vardır. Bütün kavramları, tecrübeleri ve teklifleri, böyle bir şey düşünmediğimizi de belirterek, bir kenara bırakmak vardır. Sistem önemlidir. Tecrübemize akın eden düşünceleri ele almak, onları faydalı hale getirmek ve eleştirmek için bu zorunludur... Böyle bir zihin alışkanlığı medeniyetin özüdür. Hatta bu, medeniyettir.

Whitehead (1967, s. viii) şu sonuca ulaşır: "Eğer felsefenin işleviyle ilgili görüşüm doğruysa, fikri çabalar içerisinde en etkili olanı felsefedir." Yukarıda özetlediğimiz sistemlerin toplumdaki işlevlerinde görüldüğü gibi, bu yargının doğruluğunun açık olduğuna inanıyoruz. Whitehead her ne kadar bu olguyu önemle vurgulamışsa da, felsefe ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiden bahsetmemiştir: Felsefenin kültürel çerçevesini oluşturan toplumun, her zaman onun üzerinde hatırı sayılır bir etkide bulunduğu yaygın olarak belirttiği halde; bu ilişkinin diğer yönü yani felsefenin toplumu etkilemesi nedense pek fazla dikkat çekmemiştir. Sistemlerin bu işlevlerini yerine getirirken nasıl bir mekanizma ile işlediklerini, başlı başına girift bir sorundur. Bu tartışmamızda sistemlerin toplumsal işlevlerini dünya görüşü kavramına olan ilişkisi yönüyle ele alıp ortaya koymaya çalıştık. Bu yüzden bu sorunu ayrıca ele almayacağız.

Görüldüğü gibi, her dünya görüşü sistematik ve açık değildir. Aksine, bir toplumun bireylerinin büyük çoğunluğu sistematik olmayan ve müphem bir dünya görüşüne sahipler. Bazen hemen hemen hiç kimse belirli, açık ve sistematik bir dünya görüşüne sahip olmayabilir. Eğer durum buysa, toplum bir bütün olarak sistematik bir dünya görüşüne sahip değildir. Böyle bir durum ise, toplumun düşüş ve gerileyişinin başlangıcını belirler. Zira kendi kimliğini oluşturmayı ve ortaya koymayı başaramaz. Daha vahim ve tahrip edici olan ise, fikri sefaletin neden olduğu ve ahlâkî kavramları ve değerlendirmeleri saran belirsizliktir.

-

Toplumun içine düştüğü bu kötü durum, açık ve sistematik bir dünya görüşü oluşturmakla tedavi edilebilir. Başka bir ifadeyle, söz konusu toplum bilimsel bir dünya görüşü oluşturma sürecine girmelidir.[39] Zira sadece böyle bir süreç toplumdaki fertlerin hayatlarını yeniden düzenlemeleri için bir yol ve yordam sağlayabilir. Buna ulaşmanın tek yolu da teemmülî düşüncedir, felsefedir. Toplum felsefî düşünce vasıtasıyla yeni bir dünya görüşü oluşturur. Bireyler ise, sistematik bir birlik dahilinde açık ve seçik kavramlara sahip olduğunda, ahlâken ve fikren dinamik olurlar. Bu da nihai tahlilde gelişmeci ve bilgi-yönelimli bir toplum üretir; İslâm medeniyetinin ilk günlerinde olduğu gibi.

Özgün teemmülî düşüncenin önemli diğer bir yönü, hiçbir toplumun statik ve durağan olmaması olgusunda da kendini gösterir. Toplumda devamlı bir şekilde toplumsal değişmeler olmakta; bu ise, bireyde de değişimlere yol açmaktadır. Bu yüzden bir toplumun dünya görüşü, toplumsal değişmeye paralel olarak kendini yenilemelidir. Aksi takdirde kendi toplumunun bireylerini daha fazla tatmin edemeyecektir. Yine, bu yenileme görevi de felsefeye aittir.

Şimdiye kadar, bir toplumda genel olarak felsefenin en önemli rolünü özetlemeye çalıştık. Müslüman toplumları incelediğimizde ise bu önem daha da artar. Zira bir Müslüman için şu tür felsefî soruları cevaplamak en önemli vazife olacaktır: İslâm'da bilim ve bilgi nedir? İslâm'ın modern bilime karşı tavrı nedir? Kur'ân'ın hikmet ve ilim kavramları çağdaş insana ne verebilir? Çağdaş insanlığın çıkmazlarına nasıl bir cevap(lar) sunuyor? Bir Müslüman için hayatın anlamı nedir? Birey olarak insan nedir ve kâinattaki yeri nedir?

Bütün bu ve benzeri sorular, "sistem kurma bilimi" olarak tanımlanan bir disiplin tarafından oluşturulan bütüncül İslâmî bir dünya görüşü dahilinde sistematik olarak cevaplandırılmak zorundadır. Dünya görüşü, fikirlerimizi bir birlik (tevhid) ile donattığından, İslâm'ın eşsiz amacı olan

[39] Bu bağlamda, *açık* ve *sistematik* terimlerini aynı anlamda kullanıyorum. Zira bir dünya görüşü sistematik ise aynı zamanda açıktır. Diğer taraftan, eğer bir dünya görüşü açık ise, bu açıklık onun sistematik modunu ifade eder.

-

tevhid, Kur'ân'da tanımlandığı gibi, en mükemmel şekilde yerine getirilecektir.

Felsefi faaliyetlerin tarihî tahliliyle genel bir felsefe tanımına ulaşmış bulunuyoruz. Bu genel kavram "sistem oluşturan bilim" olarak ifade edilmiştir. Şimdi bu tahlillerimizin sonuçlarını İslâmî bir felsefe anlayışına ulaşabilmek için Kur'ânî bağlama uygulayacağız.

Sonuç

İçinde bulunduğumuz zamanda Müslümanlar, ulemâ tarafından geliştirilmiş İslâmî bir felsefe sistemine muhtaçtırlar. Bununla beraber, böyle bir sitem ile bilimsel olarak oluşturulmuş bir dünya görüşü arasında fark vardır. Birinci olarak, bilimsel bir bağlamda oluşturulmayan bir dünya görüşü tabiî bir dünya görüşüdür. Burada anlatmak istediğimiz, bu tür bir dünya görüşü değildir. Zira tabiî dünya görüşleri, dinamik olmayıp, çağdaş ilerlemeye karşı genellikle direnirler veya daha doğru bir ifadeyle gelişmeyi gerektiren dinamizmi bireylere veremezler. İkinci olarak, bilimsel bir dünya görüşü ise bireye bilimsel faaliyetlerin ortaya çıkması için gerekli olan dayanağı verdiğinden dinamiktir. Fakat bu dünya görüşü, düşünürlerin soyut fikirlerinden geliştirilen bir sistem olduğundan, yine de kendi başına ve kendi içinde bir sistem oluşturmaz. Bundan dolayı, bilimsel dünya görüşünün "bilimsel" olarak nitelendirilmesi sadece teşbihendir. Çünkü böyle bir dünya görüşü, daha ziyade bilimsel olarak oluşturulmuş ve temel fikirleri, kavramları, değerleri ve öğretileri insan zihninde berraklaşabilen bir sistemden kaynaklanmaktadır. Buna rağmen bu durumda bile "yöntem" olarak adlandırılan belirli usullere göre sistematik olarak düzenlenmediklerinden, bir sistem oluşturmazlar.

Kur'ân'ı bir bütün olarak tahlil etmemiz, gördüğümüz gibi, İslâmî dünya görüşünde iki temel bilgi türünü ortaya koydu: Mutlak âlemin bilgisi ve maddî âlemin bilgisi. İkinci tür bilgi çeşitli tabiat bilimleri tarafından incelenmektedir. Diğer taraftan mutlak alanın bilgisi ise, Kur'ân'ın verilerinin zorunlu bir sonucu olarak iki yön sunar: Eğer, Kur'ân'a göre,

-

mutlak âlemle ilgi fiillerimizden sorumlu olacaksak, onun bilgisini elde etme yetimiz olmalıdır.

> Onlardan öncekiler de yalanladılar; bu yüzden hiç farkına varmadıkları bir yerden onlara ceza geldi.[40]
>
> Günahlarından dolayı boğuldular ve ateşe sokuldular; kendilerine Allah'tan başka yardımcılar da bulamadılar. Nuh dedi ki; Rabb'im yeryüzünde kâfirlerden tek kişi bırakma.[41]

Bu ve daha birçok ayet imanın insanlar için bir sorumluluk olduğunu ve inanmadığından dolayı da sorumlu tutulacağını açıkça göstermektedir. Bu tür görev ve sorumluluklar sadece bunlara ait bilgiyi insan zihni elde edebilirse anlamlı olabilir. Mutlak alan bizatihi girilemez olduğundan, onunla ilgili bazı bilgiler vahiy vasıtasıyla verilmiştir; daha sonra da duygusal yolla, yani öznel halet-i ruhiye ile, zihin tarafından kavranılmış ve elde edilmiştir. Vahyin yardımıyla duygusal olarak elde edilen Mutlak alanın bu yönünü "duygusal mutlak" olarak adlandırıyoruz. Böylece onu diğer elde edilmeyene "aşkın mutlak" yönden ayırıyoruz. Aynı zamanda "mutlak gayb âlemi" olarak da bilinen ikinci alanın bilgisi, her ne kadar emirleri ve öğrenimi vahiy vasıtasıyla verilmişse de, insana bir sorumluluk yüklemez.

Mutlak alan, böylece, bilginin iki sınıfını sunar: Vahiy kelâmı ile incelenebilen aşkın mutlak (Allah'ın zatı, haşrin niteliği, cüz-i ihtiyari ve cennet gibi) ve duygusal mutlak (yani felsefi ve kurgusal kelâm manasında metafizik). Ancak bu bilimin tecrübe düzeyi farklı olduğundan, yöntemi de maddi âlemi inceleyen bilimlerden farklıdır.

Mutlak alanın bu iki tür bilgisiyle ilgili olarak, iki genel bilimi ayırt edebiliriz: a) Vahiy kelâmı: Sadece bu alanın konularını düzenler ve sistematik olarak sunar (yani Allah'ın zatı, haşir, cennet ve cehennem gibi). b) Kurgusal kelâm: Duygusal âlemin bilgisini (yani Allah'ın varlığını, ölümden sonra hayatın aklî oluşu ve cüz-i ihtiyari gibi kelâmî

---

[40] 39/Zümer: 25

[41] 71/Nuh: 25-6

-

konuları) sunmak için öznel halet-i ruhiyeyi kullanır. Bu bilim, mutlak alanı temsil eden vahyedilen ilahiyata muhalif olarak, duygusal alanı temsil ettiğinden, spekülatif kelâm, bilginin elde edilmesinde aklı kullanan ilk beşeri bilimdir. Bundan dolayı da, aşkın alandan maddi âleme bir geçit sağlar. O halde, aşkın alan ile maddi alanlar (şehadet âlemi) arasında yer alan diğer bazı bilimler de olacaktır.

Bu ikinci grup bilimler arasında bulunan bilimler insanlığı, toplumu, dini ve bilimin mahiyetini incelerler. Aşkın ile fiziki bilimler arasında bulunduklarından dolayı, İslâmî kaynaklarını kendilerine zemin alarak, yukarıda açıklamaya çalıştığımız öznel halet-i ruhiye yöntemine ek olarak bu bilimlerde geliştirilen yöntemleri kullanmalıdırlar. Hem deneysel-gözlem yöntemini ve hem de mümkün olan her yerde akılcı yöntemleri kullanmalıdırlar. Maddî âlemle ilgili bilimlerin sınıflandırılması daha ciddî bir çaba gerektirir. Bu bilimlerden ne anladığımız konusunda bir fikir vermek için, bu bağlamda fizik, astronomi, biyoloji ve matematik ile mantık gibi biçimsel bilimleri zikretmek istiyoruz.

Şimdi her üç başlığımızı da bir sonuçta özetleyebiliriz: Kur'ân, ne bilimsel bilginin elde edilmesine ve ne de felsefede vahye dayanan sistematik bir dünya görüşü oluşturmaya muhalif olmadığından, insan düşüncesinin kendisine de bizzat karşı değildir. Dahası, insanın bu her iki çabasında da, Kur'ân araştırıcıya aşkın âlemin bilgisini verir ve ona rehberlik eder. Bununla beraber, şehadet âlemiyle ilgili olarak da, bilim adamına bu alanın bilgisini vermekten çok, sadece onunun niyet ve davranışını temizleme ve arındırmaya çalışır. Zira bu âlemin bilgisini herhangi bir kimse doğrudan kendisi elde edebilir.

Son olarak, felsefenin hem birey hem de toplum için gerekli olduğunu gösterdiğimizden, Müslüman hikmet olarak felsefeyle, vahiy olarak Kur'ân arasındaki sınırı çok dikkatlice belirleme noktasındadır. Diğer taraftan, metafizik konularda Kur'ân'ın rehberliğine güvenmek zorundayız. Metafizik konularla gayb âlemini kastediyoruz. Yine daha başka metafizik sorunların da olduğunu anlıyoruz.(yani bilgi, sebeplilik, cüz-i ihtiyarî ve hakikat gibi). Bu ve benzeri sorunları sadece vahiy vasıtasıyla gayb hakkında

-

bildiklerimizle cevaplayabiliriz. Böyle bir çerçevede felsefenin İslâmî rolü ise açıkça Kur'ânî bir terim olan hikmetle tanımladığımız bir dünya görüşünü ortaya koymak-bir sistem inşa etmektir. Bunun günümüz Müslüman dünyasının en acil ihtiyacı olduğuna inanıyoruz.

-

Yol Ayrımındaki İslâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler *

Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO

İslâm hakkındaki eleştirel bilimsel çalışmalar, özellikle de felsefe ve kelâm gibi alanlarda, Batıda, Batılılar tarafından ve Batı için yapılmaktadır. Bu durum ancak kaderin bir cilvesi olarak değerlendirilebilir. Geleneğin etkisiyle veya tesadüfen İslâmî araştırmalara yönelmiş doğuştan Müslüman bir çok genç öğrenci, İslâmî ilimlerde "yeterlilik" elde etmek için Amerika ve Avrupa'ya gitmektedirler. Kendi ülkelerine döndüklerinde ise (şayet dönerlerse) sadece Batının bilimsel yöntemlerini değil, Batı zihniyetini de [beraberlerinde] getirmektedirler. Ne var ki, gerçek bilim zihniyeti, yani yüksek seviyede bilim adamlığı peşinde koşan Müslüman bilim adamı hiç şüphesiz kendini çok müşkül bir durumda bulmaktadır.

Müslüman bilim adamı, araştırmacısı ve düşünürü gerçekte, bireysel olarak Batılı meslektaşı tarafından kendine denk olarak kabul edilmemektedir. Elbette bunun istisnaları vardır. Ancak gerçek şu ki, Müslüman bilim adamı Batılı bir bakış açısıyla kuramlar üretebilir; fakat o, Batılı bilim adamları topluluğunun bir "parçası" değildir. O, Amerika ve Avrupa'da adeta "altın bir gecekondu mahallesinde yaşamakta, bununla beraber memleketindeki arkadaşlarına her şeyin yolunda olduğunu ve eleştirel araştırma için gerekli her türlü ileri teknikleri elde ettiğini yazarlar. Onlar ekseriyetle "Orta Doğu uzmanları" olarak kabul edilmekte; "kendisi (kendi kültürünü) daha iyi bilir" anlayışıyla gazeteler, radyo ve televizyon tarafından danışman olarak

---

*) *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. 5, s. 2, 1991, 136-140.

-

kendilerine başvurulmakladır. Günümüzde böyle uzmanların arandığını da söylemeye lüzum olmasa gerek. Bununla beraber, yapılan programlara uymadığında da onların gerçek eğilimleri ve eleştirel yorumları nadiren sorulmaktadır. Bazıları ise, profesördürler veya daha da kötüsü, en nihayette bir hazine keşfeden zengin Batılı öğrencilerin gıpta ettikleri, tasavvufta da üstad olan profesörlerdir. Bu Müslüman bilim adamları bazen de Batılı bilgi bankaları veya özel araştırma kurumlan tarafından kiralanmaktadırlar. Görüşleri Batılı seçkin aydınlar tarafından dinlenmekte ve saygı görmekte; fakat Batılı halk kitleleri tarafından duyulmadığından ihmal edilmektedirler.

İslâm araştırmaların Batı’daki mevcut durumunu "yol ayrımında" olarak nitelendirmekteyim. Peki bu “yol ayrımı” ile ne anlatılmak istenmektedir?

İslâm medeniyetinin hangi istikamette yol alacağı konusunda İslâm'ın bünyesinde baş gösteren bunalım bir asırdır tartışılmaktadır. Üzülerek ifade edelim ki, Körfez Savaşı bu sorunun bazı yönlerini daha çarpıcı bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Bu arada ilerlemesine ve belli bir Rönesans dönemine girmekte olmasına rağmen, İslâmî araştırmalar büyük ölçüde Batılı yüksek öğrenim kurumlarında sürdürülmektedir. Burada İslamî araştırmalardan şunu kastediyorum: eleştirel ve nesnel olarak konuyu ele almayı veya dost ve düşman arasında faydalı bir diyalogu doğuran, öz eleştiri tarzındaki tutum içinde olmayı, ancak topluma olumlu ve yapıcı sonuçlar veren -çalışmaları dile getirmek istiyorum.

İslamî araştırmalara daha çok Müslüman sığınmacılar veya siyasi sürgünler öncülük etmişlerdir. Bununla beraber İslamî araştırmaların kendi sahalarındaki en önemli şahsiyetleri Batılılardır. *Columbia Üniversitesi* Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü Edward Said, kaşların çatılmasına yol açan kitabı *Orientalism*'de bu paradoksal durumu izah etmiştir. Said'in tezi şudur: Batılıların yürüttüğü İslamî araştırmalar zamanla "Doğu" kavramını icat etti. Bununla beraber bu ilmî araştırmaların ortaya koyduğu bilgi gerek şuurlu bir şekilde, gerekse şuursuz bir şekilde, kılı kırk yararak incelediği bu medeniyeti baskı

-

altında tutmak için kullanılmıştır. Müslüman ülkelerin Batılı emperyalistlerin hakimiyetinde kaldığı günler pek de uzak değildir. Batılı aydınlar arasında meydana getirdiği tartışmalara bakılırsa bu eserin sinirlere dokunduğu görülür. Said'in tezi biraz mübalağalı olarak ifade edilmişse de, bazı gerçekleri dile getirmektedir.

Son asırdaki İslamî araştırmaların içinde bulunduğu üzücü duruma bir örnek olarak felsefeyi ele alalım. İslâm felsefesinde yüksek uzmanlık derecesi elde etmiş bulunan Müslüman bilim adamları Amerika ve Avrupa'daki felsefe bölümlerinde öğretim elemanı olarak çalışamazlar. Çünkü İslâm felsefesi, Batı'daki anlamıyla felsefî çerçevenin içinde bir konu olarak kabul edilmemektedir. Böylece İslâm felsefesi kendisini, Yakın Doğu Medeniyeti Bölümleri veya Arap Dili ve Edebiyatı Bölümlerinin arasında sıkışıp kalmış bulmaktadır. Bu uyarlamanın Batı felsefesi ile İslâm arasında faydalı bir diyaloga yol açmadığını söylemeye gerek yoktur.

İslâm felsefesindeki araştırmalar, bu alandaki çalışmaların diğer bir yönünü yansıtmaktadır: Uzun yıllar boyunca İslâm felsefesiyle ilgili kapsamlı tek kitap De Boer'in Almanca olarak yazdığı 1901 yılında yayınlanan *Geschichte der Philosophie im Islam* adlı kitabıdır. Bu kitabın İngilizce tercümesi iki yıl sonra yayınlandı. Bu eser uzun yıllar, sadece Batılılar tarafından değil, aynı zamanda Müslüman (eğitim) kurumlan tarafından bir ders kitabı olarak kullanıldı. İslâm felsefesi ancak H. Corbin, M. Şerif, S.H. Nasr ve Macid Fahri'nin konuyla ilgili eserleriyle yeni bir gelişme gösterdi. De Boer'in kitabı bütün İslam dünyasında meşhur bir kurum olan Aligarh Üniversitesinde bile son zamanlara kadar bir ders kitabı olarak kullanılmıştı. Öyleki, İslâm medeniyeti tarihinde ilk eleştirel çalışma olan *Science and Civilization in Islam*, S.H. Nasr tarafından 1968 tarihinde yayımlandı. En azından, Batılı okuyucu için İslâm'da bilimsel faaliyetlerin gelişimiyle ilgili hemen hemen hiç kaynak yoktu. Doğrusunu söylemek gerekirse, İslâm ve bilimin birbiriyle uyuşmadığı peşin hükmü hakimdi.

Son bir örnek yeterli olacaktır: Fazlur Rahman'ın *The Philosophy of Mulla Sadrâ* adlı eseri İngilizce olarak yayınlanıncaya kadar, Batı'daki hiç bir filozofun Molla

-

Sadrâ'nın varlığından bile haberi yoktu. Bununla beraber bu husustaki şeref, bu asrın başında Molla Sadrâ hakkında Almanca küçük monogrofi yazan Max Hor-ten'e ait olmalıdır. Fakat, birkaç müsteşriği bir yana bırakırsak, bu eser kimsenin dikkatini çekmedi. Bu aynı zamanda koca İslâm dünyasının hemen hemen Batı ve Batılı bilim adamlarınca tanınmadığı gerçeğiyle de ilgili olsa gerektir. Günümüzde ise, Montgomery Watt'ın çalışmaları Batılı felsefeciye İslâm felsefesi ve kelamı hakkında bazı bilgiler vermektedir. Buna rağmen, Batılı felsefe öğrencilerinin büyük çoğunluğu Molla Sadrâ'yı tanımadan ve hatta İslâm düşüncesiyle ilgili bir eseri bile yakından inceleyemeden mezun olacaktır. İşte Batılı aydın kesim ile İslâm arasındaki acıklı durum budur.

Batı'nın İslâm düşüncesini göz önüne almayan acıklı tavrı karşısında, benim yapmak istediğim, Müslümanların, İslâm felsefesi ve kelamını kendi bakış açılarından ele almalarına bir çağrıdır. Batı'nın seçkin yüksek öğrenim kurumlarında iyi şartlar içerisinde araştırma yapmak başka bir şey; Müslüman ülkelerde aktif felsefe yapmanın canlandırılması hareketinin içinde bulunmak başka bir şeydir. Eski nesilden Ignaz Goldziher, Ernest Becker, Louis Massignon, Moritz Steinschneider ve bir sonraki nesilden ise, H.A.R. Gibb, Richard Walzer, Van den Bergh, Helmut Ritter ve zamanımızda ise Annemarie Schimmel, Titus Burkhardt, Albert Hourani, Çruz Hernandez gibi bir kaç örneği saymakla yetinirsek diyebiliriz ki, bu aydınların çalışmaları ile İslâmî araştırmaları bilimsel bir disiplin olarak kurmaları, bu başarılarından gurur duymaları için yeterlidir. Bununla beraber körfez savaşının gölgesinde şu soruyu ciddiyetle sormalıyız: Bu bilimsel zihniyet, Müslüman halklar ve ülkeler arasında bir Rönesans yapmış mıdır? Bu sorunun cevabını açık bırakacağım. Çünkü bu soru, İslâm araştırmalarda bilimsel yaklaşımı, araştırma veya içe dönük çalışmaları aşmaktadır.

Müslüman bilim adamının, (Batı bilim zihniyetinin eleştirel yaklaşımı ile temasa geçerek elde ettiği bilgiyle) kendi toplumundaki Müslüman gençlerin fikir meşalesini tutuşturmaya ve canlandırmaya katılması ve girişmesi

-

konusunda, İslâmî bilim zihniyeti bir yol ayrımındadır. Bununla, kalıcı hiç bir değeri olmayan ideoloji, propaganda veya boş vaatleri kastetmiyorum. Demek istediğim şudur: İslâmî bilim zihniyeti ve İslâmî düşünce ancak söz konusu İslâm toplumunun karşı karşıya bulunduğu sorunlarına, o ülkenin yeni elde edilmiş fikri söylem çerçevesinde katılma ve aktif olarak çalışmakla anlamlı bir şekilde başlatılabilir. Özellikle Almanların Geistesvvissenschaften (yani beşeri bilimler) olarak adlandırdığı eleştirel bilimsel zihniyeti, kendi tartışma anlayışlarına uygulanmalıdır. Özellikle öğretmenlik mesleği, müzakere, seminer tarzında bir araya gelip İslâmî konulardaki değişimin veya yenilenmenin imkânlarını araştırmak gereklidir. Batı ve Batılı bağlam bunu yapamaz. Bu, ancak yerli Müslüman'ın ve ilgili İslâm ülkelerinin üstlenmeleri gereken bir görevdir. Kendi toplumlarını daha iyi bir konuma getirebilmek için aktif katılım ve girişimleriyle Müslüman bilim adamlarının, eleştirel bilimsel zihniyet ruhu içerisinde İslâmî konuların canlandırılması görevini savunmaktayım. Kendisine ihtiyaç duyulan, "hayattan soyutlanmış İslam" veya sadece kütüphaneler için yazılmış kitaplar değil, aksine Müslümanlarca, Müslümanlar için ve Müslüman ülkelerinde yapılması gereken İslâmî konuların canlı söylemidir. İslâmî araştırmalar veya İslâm felsefesi ve kelam çoğunlukla müzelere düşmekte, sadece şöyle bir göz atılan, rengarenk ve hayranlık duyulan antika eserler olmaktadır. Bu eserler hemen hemen nadiren ciddiyetle ele alınmakta ve günümüze yeni bir şeyler getirebilecek bir bilgi birikimi olarak hiçbir zaman dikkate alınmamaktadırlar. Eğer İslâmî araştırmalar mahirane kuram oluşturmaya veya estetik duyarlığın nesnesi olmaya hasredilirse, o zaman hiç şüphesiz müzelik bir parça seviyesine düşecek ve uzun vadede tarih İslâmî alanın sadece kültürel olarak aç turistlerin giriş parasını kazandıran, tıpkı İstanbul'daki Ayasofya gibi, müzelere ait olduğunu ilan edecektir. İslâm felsefesi ve kelamının klasik konuları mutlaka sadece kitap şeklinde değil, yerli toplum ve topluluklar arasında aktif tartışmayı teşvik ederek söylemin konusu ve hedefi şeklinde yeniden canlandırılmalıdır. *İslâm felsefesi ve kelamı, Batı ve benzeri felsefelerle yarışma ihtiyacında değildir. Aksine dünyanın bakış açılarına yeni*

-

alternatifler ve yeni paradigmalar sağlayan bir değişiklik için gayret sarf etmelidir.

İslâm üzerinde uzmanlaşmış Batılı Bilim adamlarının kitaplarını taklit etmek, yanlış istikamete gitmektir. Çünkü bu kaçınılmaz olarak mekanik bir fotokopi makinesine yani bol metin, az ruh varlığına yol açacaktır. Benim teklif etmek istediğim şudur: Müslüman, Batılı bilim zihniyetinin İslâmî araştırmalardaki eleştirel meyvelerini; yerli bağlamda, yerli sorunlara ve yerli çözümler arayarak İslâmın klasik konularının anlamlı bir söylemiyle bütünleştirmeye çalışmalıdır. Eğer standart eserler Batılı bilim adamları tarafından yazılmışsa, bunun ille de olumsuzluğuna hüküm verilmemelidir. Fakat asıl önemli olan nokta şudur: Batılılarca İslâm hakkında üretilen kuramsal eserler İslâm düşüncesi için nihâi müracaat kitapları olarak görülmemelidirler. İslâm ülkelerinde İslâmî bilim zihniyetinin canlanması için bunun çok zaruri olduğuna inanıyorum.

En azından Batılı fikir çevreleri için de olsa, söyleminin merkezi çağdaşçılık ve çağdaşçılık-sonrasıdır. Bu olgu ile uzlaşmaya varmak, gerçekten zordur. Nitekim bu, Batı toplumları için de doğrudur. Bununla beraber, geleneksel toplumlarda çağdaşçılık üzerindeki tanışmalar, sadece *Berkeley*, *Cambridg*e, *Londra* veya *Göttinge*n'in konferans salonlarında değil, aynı zamanda İslâm ülkelerinin belli başlı eğitim merkezlerinde de yapılmalıdır. Bütün Müslümanlarca kabul edilebilecek İslâmın çağdaş bir yorumu, nev'i şahsına has kalacaktır. Princeton Üniversitesinden etnolog Clifford Geertz'in işaret ettiği gibi, *nihai aşamada kendi kültürü ve bu kültürü anlama şekilleri hakkında gerçek uzman yerlidir, o kültürün bir parçası olan bireydir*.

O halde, şimdi bir yol ayrımında olan İslâmî araştırmalar, İslâmî bilim zihniyeti ve söyleminin bugünkü sorunu, bizzat Müslümanlara yönelip onların sorunlarına, yine onların kabullenecekleri, uygun çözümleri aramayı amaçlamalıdır. Zira bilimsel zihniyetin gayesi, bir halkın fikri hayatının niteliğini zenginleştirmekten başka bir şey değildir; kitaplar da kütüphanelere konmak ve depolanmak için yazılmamıştır. Aksine bir sonraki nesillerce canlandırılacak kolektif şuura

-

yapılmış bir katkıdır. İslâm felsefesi ve kelamının hayranlıkla uzaktan seyredilen müzelik bir sanat parçasına dönüşmeyip, aksine bir ilham kaynağı olarak varlık, güzellik ve adalet gibi ömrü yüzyıllara varan konuların çağdaş Müslüman kadın ve erkek için yeniden canlanması; Batılı tarafından yine Batılılar için üretilen Batı bilimsel araştırmalarının bir hizmet aracı durumuna düşmemesi asıl kritik olan durumdur. İslâmî düşünce, nihai olarak, çağdaş eleştirel araştırma teknikleriyle kendi çözümlerini ortaya koymalıdır. Fakat son tahlilde Müslüman medeniyetine uygun, cereyan etmekte olan paradigmalara alternatif bir paradigma bulmak Müslüman düşünürün görevi olmaktadır. Çağımız ve gelecek çağ arasında bir yol ayrımında bulunan İslâm medeniyetinin hangi yolu seçmesi gerektiği hususunda, Müslüman alim basiretli bir karar vermek durumundadır.

-

Bibliyografya

Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, 1952.

James W. Cornman et al, Philosophical Problems and Arguments: An Introduction. New York: Macmillan, 1974.

Al Farabi, *Ihsa'al 'Ulum*. İngilizce tercümesi 'Uthman Amin. Mısır: Dar al Fikr al 'arabi, 1949.

Gazâlî, *Tahafut al Falassifah*. ed. M. Bouyges, S.J. Beirut: al matba'at al Kathkuliyah, 1927.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. trans. by Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev: Alparslan Açıkgenç, (Fecr Yayınevi, 1987).

--------------------. *İslâm ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çevirenler: A. Açıkgenç, M.H. Kırbaşoğlu (Ankara: Fecr Yayınevi, 1990).

Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam. Leiden: E.J. Brill, 1970.

Richard Walzer, çeviri ve ed: *al-Farabi on the Perfect State*. Oxford, UK: Clarendon Press, 1985.

Alfred N. Whithead, *Modes of Thought*. New York: The Free Press, 1938.

----------------------. *Science and the Modern World*. New York: The Free Press, 1967.

------------------. *Process and Reality*. ed: David R. Griffin ve Donald W. Sherbune. New York: The Free Press, 1979.